

DE GRUYTER

*Henriette Harich-Schwarzbauer,
Karla Pollmann (Hrsg.)*

DER FALL ROMS UND SEINE WIEDERAUFERSTEHUNGEN IN ANTIKE UND MITTELALTER



MILLENNIUM-STUDIEN

Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by

Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff, Karla Pollmann

Band 40

De Gruyter

Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter

Herausgegeben von
Henriette Harich-Schwarzbauer
und
Karla Pollmann

De Gruyter

ISBN 978-3-11-028698-4
e-ISBN 978-3-11-028715-8
ISSN 1862-1139

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany
www.degruyter.com

Inhalt

Einleitung	1
----------------------	---

I. Rom als universaler Diskursort

<i>Karla Pollmann</i>	
The Emblematic City: Images of Rome before AD 410	11
<i>Henriette Harich-Schwarzbauer</i>	
Die ‚Mauern‘ Roms in Claudians <i>De bello Gildonico</i> und <i>De bello Getico</i> – Diskurse der Angst in den Jahren 398–402	37
<i>Therese Fuhrer</i>	
Rom als Diskursort der Heterodoxie und Stadt der Apostel und Märtyrer: Zur Semantik von Augustins Rombild-Konstruktionen	53

II. Historische Perspektiven auf Rom nach 410

<i>Beat Näf</i>	
Kaiser Honorius und der Fall Roms: Zur Macht des Glaubens	79
<i>Umberto Roberto</i>	
Alarico e il sacco di Roma nelle fonti dell’Oriente romano	109
<i>Rita Lizzi Testa</i>	
Rome During the Ostrogoth Kingdom: Its Political Meaning as Apostolic See	131

III. Der Fall Roms als Lehrbeispiel

<i>Marco Formisano</i>	
Grand Finale. Orosius’ <i>Historiae adversus paganos</i> Or the Subversion of History	153

Maijastina Kahlos

Divine Anger and Divine Favour: Transformations in Roman Thought
Patterns in Late Antiquity 177

Étienne Wolff

La prise de Rome de 410, une étape dans la christianisation de la ville 195

Cristina Ricci

L'eco letteraria del declino di Roma nel commento a *Ezechiele* di
Girolamo e di Gregorio Magno 209

IV. Poetische Wiederauferstehungen Roms nach 410

Petra Schierl

... *quod sine fine placet*. Roma renascens bei Rutilius Namatianus und
Prudentius 233

Chiara O. Tommasi

Imperium sine fine after 410. The Attempt at an Impossible Accomplishment
in Some Latin Poetical Sources 265

Seraina Plotke

Par tibi Roma nihil. Rom-Bilder in lateinischen und
mittelhochdeutschen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts 293

Anmerkungen zu den Autorinnen und Autoren 313

Index Nominum 317

Index Rerum 321

Einleitung

Par tibi, Roma, nihil („Dir gleich, Roma, ist nichts“) – lauten die einleitenden Worte Hildeberts von Lavardin (1056 – ca. 1133) erster Romelegie, mit welchen er zum Ausdruck bringt, wie sehr ihn der Anblick der Ruinen Roms überwältigt. Um 1106 hatte Hildebert Rom besucht, welches von den Verwüstungen der Eroberung durch die Normannen 1084 immer noch schwer gezeichnet war. Erschüttert zeigt er sich von den Spuren der Zerstörung und ruft aus: *Roma fuit* (20: „Rom ist gewesen“). Die Überreste zeugen von Roms heidnischer Vergangenheit und erscheinen ihm so prächtig, dass auch ein Wiederaufbau der Stadt diese nicht würde übertrumpfen können. Die Herrschaft Roms über die Erde ist geschwächt, aber – wie Hildebert in seiner zweiten Romelegie ausführt – Roms christlicher Glaube verweist auf den Himmel und damit das Unvergängliche.¹ In diesen Elegien spricht Hildebert die prägenden Zuschreibungen der Stadt Rom an, wie sie sich bereits über Jahrhunderte im kulturellen Gedächtnis Europas festgesetzt hatten: seine Fähigkeit, sich von Beinahe-Zerstörungen zu erholen, seine Transformation von der paganen zur christlichen Herrscherin der Welt, seine Einzigartigkeit und seine Unvergänglichkeit im Wandel. All diese Identitätsmerkmale der Metropole² oder Kosmopolis³ Rom haben sich in der Spätantike herausgebildet und verfestigt. Entscheidend für diesen Kristallisationsprozess war das Jahr 410 n. Chr. – diesem Epochenjahr und der Vielstimmigkeit der Wahrnehmungen von Roms ‚Fall‘ in den nachfolgenden Jahrhunderten ist dieser Sammelband gewidmet.

Im August 2010 jährte sich zum 1600. Mal der *sacco di Roma*, die Plünderung Roms durch den Westgoten Alarich, ein Ereignis, das bei den Zeitgenossen vielfältig dokumentiert wurde und in der Rezeption eine unvergleichliche Aufmerksamkeit fand. Die Einnahme des *caput mundi* wurde von Paganen und Christen gleichermassen zu einem Weltereignis stilisiert, fand ein vielfältiges Echo in der zeitgenössischen Literatur und wurde weit über Rom hinaus wahrgenommen und kommentiert. Vor allem durch Augustins Konstruktion der Unheilsgeschichte der ‚heidnischen‘ Vergangenheit und durch die nachfol-

1 Bernhard Kytzler (1972), *Roma Aeterna. Lateinische und griechische Romdichtung von der Antike bis in die Gegenwart*, Zürich/München, 344–353, 620; vgl. auch Plotke in diesem Band.

2 Walter Ameling u. a. (2006), *Antike Metropolen*, Darmstadt.

3 Catherine Edwards/Greg Woolf (Hgg.) (2003), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge.

gende Rezeption seiner Interpretation schrieb sich das Jahr 410 in die Annalen des Abendlands ein. Die Wiederkehr dieses Ereignisses erwies sich als trefflicher Anlass, die Konstruktionen dieses ‚Falls‘ Roms aus der Sicht unterschiedlicher Disziplinen zu analysieren und die Bedeutungshorizonte des Jahres 410 auszu-leuchten.

Eine von den beiden Herausgeberinnen vom 7.–9. Oktober 2010 organisierte Tagung am *Istituto Svizzero di Roma* setzte sich das Ziel, die Stadt Rom als Symbol für Zerfall und Erneuerung aus literarischer, geschichtswissenschaftlicher und theologischer Sicht in den Blick zu nehmen. Dabei ging es nicht so sehr um die Verifizierung der historischen Fakten, als vielmehr darum, die Polyphonie, den Zusammenklang oder auch die Dissonanz der Konzepte von Fall und Wiederauferstehung vernehmbar zu machen und ihre unterschiedliche Funktion in verschiedenen Texten herauszustreichen. Ein leitender Gedanke war dabei, die Stimmen, mit denen die Gefährdung Roms thematisiert wurde, zu integrieren und ihnen im Rahmen des Konzepts der Dauerhaftigkeit, das den Ton vorgab, einen Ort zuzuweisen, um nachfolgend das Ereignis bis hin zu den späteren Byzantinern zu verfolgen sowie ausgewählte Reaktionen der lateinischen und volkssprachigen Literatur im Westen zu Wort kommen zu lassen. Ein wichtiges Augenmerk galt der Transformation der Bedeutung der *urbs aeterna* sowie der Anwendbarkeit des Paradigmas der ewigen Stadt in verschiedenen Zusammenhängen. Nicht zuletzt wurden auch die vielen und facettenreichen Präfigurationen der Bedrohung Roms in die Diskussion einbezogen. Das Auf und Ab der Geschichte Roms und die erstaunliche Widerstandskraft dieser Stadt wurden dabei ebenso deutlich wie die bemerkenswerte Tatsache, dass Rom – sieht man von seiner Unvergänglichkeit einmal ab – im Gegensatz zu anderen Metropolen und kulturell oder politisch herausragenden Städten wie z. B. Babylon, New York oder Dresden nicht für eine spezifische Sache allein steht.

Der Unterschied zwischen dem ‚Fall‘ von 410 und dem des Jahres 476, in welchem Odoaker das Amt des weströmischen Kaisers abschaffte, ist bezeichnend und hat zur Arrondierung des Themas des Sammelbandes wesentlich beigetragen. Während die Ereignisse von 476 an historischen und politischen Konsequenzen reich und einschneidend waren, aber literarisch kaum greifbar blieben, setzte die Einnahme Roms von 410, obgleich sie historisch ungleich weniger wichtig war, enorme literarische Kräfte frei. Diese Beobachtung lässt sich durch die einzelnen Beiträge des vorliegenden Bandes erhärten und an Beispielen präzisieren. Der Sammelband ist in vier Abschnitte unterteilt. Mithilfe dieser Anordnung soll näher verdeutlicht werden, wie unterschiedliche intellektuelle Temperamente der ‚Katastrophe‘ des Falls der ewigen Stadt begegneten.

Im ersten Teil, „Rom als universaler Diskursort“, skizziert das Einleitungskapitel von Karla POLLMANN, *The Emblematic City: Images of Rome before AD 410*, typologisch sechs Möglichkeiten der Charakterisierung des Wesens der

Stadt Rom: 1) den Aufstieg von kleinen Anfängen zum Haupt der Welt, 2) den Preis Roms in materieller, geographischer und moralischer Hinsicht, 3) Troja als Roms emblematisches Gegenbild, 4) die Selbstzerstörung Roms aufgrund seiner Grösse, 5) das alternde Rom zwischen Verfall und Wiederverjüngung und schliesslich 6) Rom als ‚Gegenstadt‘ zu Jerusalem. Diese Analyse führt zu der Erkenntnis, dass Rom enorme Möglichkeiten der kulturellen Usurpation anderer Kulturen hatte, nicht zuletzt der griechischen, was sich sowohl in der Bezeichnung Roms als ‚neues Athen‘ als auch in der Bezeichnung von Byzanz als ‚neues Rom‘ niederschlagen konnte. Das Christentum stellte in dieser Hinsicht eine besondere Herausforderung dar und verwies Rom letztendlich und vornehmlich auf einen *irdischen* Platz der Dauer im Gegensatz zum ewigen *himmlischen* Jerusalem.

Henriette HARICH-SCHWARZBAUER unterzieht die stärker historisch orientierten Epen Claudians einer *rélecture*. Sie fragt nach der Wahrnehmung, die es zu den Bedrohungen Roms in den Jahren vor 410 durch innere und äussere Gegner gab. Ihr Beitrag *Die ‚Mauern‘ Roms in Claudians De Bello Gildonico und De Bello Getico – Diskurse der Angst in den Jahren 398–402* dekonstruiert den Optimismus, den Claudian als Panegyriker auf den Lippen trägt, mithilfe von Intertexten, mit denen neben mythischen Helden prominente Vertreter der römischen Republik aufgerufen werden. Harich-Schwarzbauer legt dar, dass sich hinter Claudians panegyrischer Euphorie für die Rom schützenden ‚Mauern‘ in Gestalt Stilichos Skepsis, ja sogar tiefe Sorge verbirgt, da die Sicherheit Roms nur noch auf einer einzigen Person, Stilicho, gründe.

Mit *Rom als Diskursort der Heterodoxie und Stadt der Apostel und Märtyrer: Zur Semantik von Augustins Rombild-Konstruktionen* geht Therese FUHRER der Frage nach, wie Augustin die Stadt Rom, die für ihn die Stadt der Ablösung von den Manichäern und der Heterodoxie wurde, in seinen Werken konstruiert. Das ‚alte‘ Rom mit seinen paganen Bauten, welches vor seiner Bekehrung eine Rolle spielte, lässt er nach seiner Bekehrung beiseite zugunsten suburbaner Denkmäler wie Kirchen und Märtyrergräber. Doch selbst diese christlichen Denkmäler werden von dem Prediger Augustin in ihrer Bedeutung auf eine Verweisfunktion reduziert, um dem Ort Raum zu geben, auf den es ankommt, nämlich dem Inneren des Menschen, welches den Aufstieg zur Gotteserkenntnis ermöglicht. Eine Verallgemeinerung bewirkende Resemantisierung ‚Roms‘ trägt dazu bei, alle ihre Bewohner zu Bürgern (*cives*) von Gemeinschaften zu machen, die eine Romideologie transzendieren.

Im zweiten Teil, „Historische Perspektiven auf Rom nach 410“, nimmt der Beitrag von Beat NÄF, *Kaiser Honorius und der Fall Roms: Zur Macht des Glaubens* die These von der geringen historischen Bedeutung sowie der Degeneriertheit des Kaisers Honorius kritisch in den Blick. Näf zeigt auf, dass diese Annahme auf allgemeinen Vorurteilen gegenüber dieser Epoche beruht. Durch die Analyse verschiedener Quellen zeichnet er ein differenzierteres Portrait dieser

Herrschergestalt in einer Phase des Umbruchs. Durch umsichtige politische und gesetzgeberische Aktivitäten, so Näf, gelang es Honorius, sich über den Fall Roms hinaus zu halten. Gerade weil wirklich stabile politische Verhältnisse nicht zu schaffen waren, versuchte er, den Glauben an die Grösse Roms auch in einer christlichen Perspektive zu stärken.

Der Gestalt Alarichs und der Rezeption von Roms Fall 410 aus der Warte des griechischen Ostens widmet sich der Beitrag von Umberto ROBERTO, der in *Alarico e il sacco di Roma nelle fonti dell'Oriente romano* verdeutlicht, dass in der paganen wie in der christlichen Historiographie des Ostens stets ein religiöser Diskurs mitlief. Je nach weltanschaulicher Herkunft wird Honorius für den Goteneinfall verantwortlich gemacht, wobei der negative Tenor überwiegt. Die Goten und mit ihnen Alarich werden als Wahrer der traditionellen römischen Herrschertugenden und daher als Vertreter einer vermittelnden Integrationspolitik stilisiert. Der Fall Roms wird allmählich auf ein lokales Geschehen herabgestuft, bis Georgius Cedrenus im byzantinischen Mittelalter dem Ereignis eine neue, aus der hellenistisch-römischen Historiographie hergeleitete Interpretation gibt.

Rita LIZZI TESTA, *Rome During the Ostrogoth Kingdom: Its Political Meaning as Apostolic See*, führt aus, dass der Primatsanspruch des römischen Bischofs, der sich im sechsten Jahrhundert konsolidierte, nicht nur im Interesse der Kirche Roms lag, sondern darüber hinaus auch die politischen Interessen der ostgotischen Herrscher ab Theoderich widerspiegelte. Somit wurde die ursprünglich in vorchristlicher Zeit legitimierte politische Vormachtstellung Roms benutzt, um nun in christlichem Kontext seine kirchliche Vorrangstellung zu etablieren – dies aber wiederum mit weltlich-politischer Zielsetzung. Denn ein starker Papst, der die Kirchen des Westreiches kontrollieren konnte, bedeutete auch eine Stützung der weltlichen Macht des Westreiches gegenüber dem erstarkenden Byzanz.

Im dritten Teil, „Der Fall Roms als Lehrbeispiel“, zeigt Marco FORMISANO in seinem Beitrag *Grand Finale. Orosius' Historiae adversus paganos Or the Subversion of History* in einer innovativen Analyse dieses Geschichtswerkes, dass Orosius die ‚Katastrophe‘ von 410 in ihrer historischen Bedeutung abwertet und die Gegenwart insgesamt als der geschichtlichen Erzählung enthoben auffasst. Gerade das Ereignis von 410 erlaubt es Orosius aber, die Vergangenheit als literarisierbare Geschichte des Verfalls ohne grossen erzieherischen Wert darzustellen. Insofern ist Orosius zu einem wesentlich stärkeren Grad ein getreuer Schüler Augustins, als gemeinhin angenommen wird.

Maijastina KAHLOS, *Divine Anger and Divine Favour: Transformations in Roman Thought Patterns in Late Antiquity*, erläutert, dass die pagane Auffassung, nur ein genaues Einhalten religiöser Rituale garantiere die Ordnung und den Erfolg einer Gemeinschaft, auch von Christen geteilt wurde. Ferner gingen beide Gruppen davon aus, dass in einem ‚moralisierten Universum‘ menschli-

ches Fehlverhalten göttliche Strafen heraufbeschwört, eine Auffassung, die sich in anderen Kulturen ähnlich wiederfindet. Dies bedeutet in der Folge aber auch, dass diese Ansicht von jeder religiösen Gruppe gegen eine andere ausgespielt werden kann, deren ‚falsche‘ religiöse Überzeugungen dann für jegliches von Menschen oder Naturgewalten hervorgerufene Unglück zur Begründung wird. In der Spätantike wurde dieses Erklärungsmuster der vorwurfsvollen Anklage auf paganer wie auf christlicher Seite verwendet.

Etienne WOLFF stellt mit *La prise de Rome de 410, une étape dans la christianisation de la ville* unterschiedliche Positionen zur Debatte, die von Paganen wie Christen über die Einnahme Roms durch Alarich eingenommen wurden. Er beleuchtet, wie unterschiedliche politische und/oder theologische Positionen zu gleichen Argumentationsstrategien oder auch – insbesondere bei Augustin und Orosius – zu höchst gesuchten Begründungen führen konnten. Das Spektrum der Funktionalisierungen von Alarichs Einfall in Rom ist breitgefächert und lässt nichts aus, was sich als Argument zur Übertrumpfung des Gegners nur irgend aufbieten lässt. Dessen ungeachtet, so das Fazit Wolffs, nutzte Alarich letztlich den Christen und festigte die Spiritualität und die Vorherrschaft des Bischofs gegenüber einem schwachen Kaiser.

Cristina RICCI widmet sich in *L'eco letteraria del declino di Roma nel commento a Ezechiele di Girolamo e di Gregorio Magno* der Funktionalisierung des Buchs *Ezechiel* – Ezechiel trat in einer Zeit der Krise des jüdischen Volkes als Prophet hervor – durch Hieronymus und Gregor den Grossen. Der Kirchenlehrer aus Stridon bezog aus dem fernen Jerusalem, wo nun statt vornehmen Pilgern vermehrt bettelnde Flüchtlinge eintrafen, zum Goteneinfall Stellung, während sich Gregor in Rom aufhielt, als die Langobarden die Stadt einnahmen. Von einem ersten Sprachverlust ob dieser Bedrohung, den beide Autoren Ezechiel nachempfinden, gelangen sie dann zu unterschiedlichen Erklärungen des Krisenereignisses aus theologischer Sicht. Hieronymus sieht es als aufrüttelndes Warnsignal und drängt zur Konversion zum Christentum und zur Askese. An die 200 Jahre später ist Gregor hingegen unerbittlich in seinem Urteil über das pagane Rom. Er nimmt den Verfall als gegeben an und betont die ultimative Jenseitigkeit des christlichen Glaubens.

Den vierten und abschliessenden Teil, „Poetische Wiederauferstehungen Roms nach 410“, eröffnet ein Beitrag zu Rutilius, der in *De reditu suo*, seinem Bericht über die Heimreise von Rom nach Gallien im Jahr 417, wie kein zweiter die Erneuerung Roms nach dem ‚Fall‘ inszeniert und sich in einem Hymnus an die Göttin Roma wendet. In ... *quod sine fine placet. Roma renascens bei Rutilius Namatianus und Prudentius* weist Petra SCHIERL nach, dass Rutilius mit seinem Rom – personifiziert in Gestalt der Göttin und verkörpert durch die Beamten, denen er auf der Reise begegnet, – ein Gegenbild zu dem im christlichen Glauben erneuerten Rom des Prudentius entwirft. Durch die literarische Auseinandersetzung mit Prudentius' *Contra Symmachum* schreibt sich Rutilius in

die durch den ‚Streit um den Victoria-Altar‘ ausgelöste Rom-Debatte ein, zielt jedoch nicht auf eine Repaganisierung Roms ab. Er zeigt Rom vielmehr als eine identitätsstiftende und das Handeln der Elite bestimmende Grösse, die er als eine göttliche Macht über andere religiöse Bindungen stellt. Schliesslich ist Rom für Rutilius die ewige Quelle dichterischer Inspiration.

Chiara Ombretta TOMMASI, *Imperium sine fine after 410. The Attempt at an Impossible Accomplishment in Some Latin Poetical Sources* wählt Passagen von Dichtungen des sechsten Jahrhunderts aus, mit denen Stimmen aus Provinzen vernehmbar werden, die den Topos der Fortdauer Roms als Wunsch und als Erwartung artikulieren. Gerade die immer wechselnden Herrscher in den instabilen politischen Umständen dieser Zeit können erfolgreich mit dem Hinweis auf die vom Schicksal vorherbestimmte ‚Ewigkeit‘ Roms, sei es als politisches Gebilde, sei es als Idee, gepriesen werden.

Seraina PLOTKE bestätigt mit ihrem Beitrag *Par tibi Roma nihil. Rom-Bilder in lateinischen und mittelhochdeutschen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts* die literarische Produktivität, welche Rom als ewige Stadt zu generieren vermochte. Mit der geographischen und politischen Distanz zu Rom schwindet zusehends die Denkfigur von Zerfall und Zusammenbruch. Die Kontinuität und die Beständigkeit Roms werden nunmehr wieder und immer neu erdichtet. Anhand des mittelhochdeutschen *Annolieds*, des *Eneas-Romans* Heinrichs von Veldeke, mittels Hildeberts von Lavardin *Romelegien* und Walters von Châtillon Satire *Propter Sion non tacebo* wird die Beständigkeit Roms vor Augen gestellt. Die Wurzeln der deutschen Kaiser direkt in Caesar und im römischen Grossreich zu verorten, die Ästhetisierung der Ruinen, die alle Widersprüche Roms in sich tragen, zu betreiben, durch formale Iteration den Aufstieg und Abstieg Roms poetisch nachzuempfinden, die antike Stadt mit dem verkommenen Rom der Kurie zu kontrastieren und schliesslich auf den Fremden Aeneas zurückzugreifen, um die Herrschaft Friedrichs Barbarossas in der Fremde, in Italien, zu legitimieren, alles dies leisten diese Dichtungen und bestätigen so eindrücklich die Macht von Texten über die Geschichte.

In Zusammenfassung der Ergebnisse lässt sich festhalten, dass es keine Katastrophe an sich gibt. Entscheidend ist, *ob* etwas und in der Folge, *was* aus einem Ereignis gemacht wird. Wenn ein als Katastrophe begreifbares Ereignis zu einer historisch besonders brisanten Zeit eintritt, kann es als Symptom bzw. Anlass gesehen werden, durch welchen eine bereits länger schwelende Krise plötzlich in den Brennpunkt rückt: Für Rom 410 ist dies die noch nicht ausgestandene Auseinandersetzung zwischen Christen und Paganen um die politische, religiöse und kulturelle Vormachtstellung im Römischen Reich, die sich zunehmend vollziehende Trennung in Ost- und Westrom und nicht zuletzt ein sich verstetigender kultureller Polyzentrismus. Kulturträger diverser ‚Netzwerke‘, sei es, dass sie physisch oder intellektuell mit Rom verbunden waren, ob sie Rom bejahend oder auch in skeptischer bis ablehnender Distanz begegneten,

zeichneten für die Konstruktion der Bedeutsamkeit des Ereignisses verantwortlich. Die hier vorgelegten Analysen führen darüber hinaus zu dem Ergebnis, dass die Katastrophe nicht als Endpunkt begriffen werden musste, sondern auch als Neuorientierung, etwa zur Schärfung der eigenen Identität, dienen konnte. Wie der Sammelband insgesamt aufzeigt, inszenieren Texte die Bedeutungszuschreibungen des ‚Falls‘ der ewigen Stadt als unterlegen gegenüber Roms Wiederauferstehungen. Bildhaft ausgedrückt konnten somit die symbolischen Ruinen Roms zum Stratum für einen neuen Weg werden.

Die Beiträge nehmen westliche und auch östliche Reaktionen auf den ‚Fall‘ Roms in den Blick. Sie erhellen, dass die griechischen, zumeist etwas späteren Quellen eine andere Einschätzung des Ereignisses und der Akteure bieten, wobei die lateinischen Berichte bei weitem nicht homogen sind. Insbesondere religiös motivierte Deutungen benutzten die ‚Katastrophe‘, um jeweils die Schuld der Gegenseite zu erweisen. Daneben gebrauchte man zur Überwindung antagonistischer Positionen von paganer Seite das Plädoyer für religiöse Toleranz, von christlicher Seite die Relativierung der Einzigartigkeit Roms durch den Hinweis auf andere mächtige Städte oder Reiche. Auffallend ist in diesem Zusammenhang auch, dass sich im Angesicht der politischen Transformation der Spätantike die Romidee von einer national-imperialistischen hin zu einer transnational-kulturellen verlagerte, wenngleich durch die Jahrhunderte hindurch beide Formen Bedeutung besitzen konnten.

Die dialektische Spannung zwischen den zahlreichen Bedrohungen oder gar ‚Zerstörungen‘ Roms und der Gedankenfigur der *urbs aeterna* erweist sich in den Beiträgen insgesamt als höchst ertragreich. So wurde die strittige, doch eben deswegen nie leugbare Funktion Roms als Kulturträgerin immer wieder deutlich: Die Vorstellung der ewigen Stadt Rom, sei sie als Möglichkeit oder als Anspruch formuliert, reicht mindestens in die Augusteische Dichtung zurück. Sie kann republikanische Vorläufer, eventuell selbst eine hellenistische Matrix geltend machen. Damit wurde die Frage vordergründig, wie die ‚Ewigkeit‘ Roms begriffen werden kann. Die Beiträge dieses Bandes geben darauf eine Antwort. Sie legen dar, dass es in der Spätantike kaum Versuche gab, Rom als transzendent ewig zu porträtieren. Im Gegensatz zum himmlischen Jerusalem war Rom der Inbegriff der Ewigkeit und des andauernden Anspruchs in dieser Welt – eine Position, die Rom bis heute für sich in Anspruch nimmt.

* * *

Der hier vorliegende Band vereint ausgewählte Beiträge der Tagung *Der Fall Roms und die Wiederauferstehungen der Ewigen Stadt* am *Istituto Svizzero di Roma*

von 2010.⁴ Ergänzt werden sie durch die Beiträge von Rita Lizzi Testa und Maijastina Kahlos, die in Zusammenhang mit einer zweijährigen akademischen Kooperation zwischen den Universitäten von St Andrews und Pisa stehen, welche dem Thema *Roma Aeterna. L'antica Roma come città emblematica. Costruzione, eredità, significati* gewidmet war. Nicht zuletzt resultieren aus der Zusammenarbeit mit dem Basler Kompetenzzentrum *Kulturelle Topographien* wichtige Einsichten zur Themenstellung.

Unser besonderer Dank gilt dem *Istituto Svizzero di Roma* unter der damaligen Leitung von Prof. Dr. Christoph Riedweg. Im prächtigen Ambiente der Villa Maraini in Rom, aber auch bei der Tagungseröffnung an der *British School of Rome* wurde die Atmosphäre der ewigen Stadt zum Erlebnis. Für grosszügige finanzielle Unterstützung der Tagung danken wir dem *Istituto Svizzero di Roma*, dem *Schweizer Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung*, der *Freiwilligen Akademischen Gesellschaft*, Basel und dem *Fonds zur Förderung der Studien auf dem Gebiete der ägyptologischen, orientalischen und klassischen Altertumskunde*, Basel. Für finanzielle Unterstützung bei der Vorbereitung der Drucklegung danken wir dem *Leverhulme Trust* und dem *Département Altertumswissenschaften*, Basel, sowie Alexandra Drayton und Sina dell'Anno für die redaktionelle Arbeit bei der Vorbereitung der Manuskripte für die Drucklegung. Die Herausgeberinnen sind den beiden anonymen Gutachtern der Manuskripte für wesentliche Hinweise und Verbesserungen dankbar.

Henriette Harich-Schwarzbauer und Karla Pollmann
Basel und Canterbury im August 2013.

4 Die Tagung wurde in wissenschaftlicher und organisatorischer Verbindung mit der Tagung *410 – Die Eroberung Roms. Das Ereignis, seine Vorgeschichte und seine Auswirkungen* angelegt, die am *Deutschen Archäologischen Institut Rom* vom 4. – 6. November 2010 stattfand und deren Schwerpunkt vornehmlich auf historisch-archäologischen Zeugnissen zum Ereignis von 410 und auf deren Bewertung lag. Die Beiträge dieser Tagung werden, herausgegeben von Philipp von Rummel, Carlos Machado und Johannes Lipps, demnächst vorliegen.

I. Rom als universaler Diskursort

KARLA POLLMANN

The Emblematic City: Images of Rome before AD 410¹

... and a second Rome will rise, a Teutonic empire,
as transitory as Rome and just as bloody ...

Friedrich Dürrenmatt, *Romulus the Great*, Act Four²

I. Preliminary Remarks

In several European languages Rome is the proverbial *universal* city, hence the saying: “all roads lead to Rome”. Even in Antiquity, Rome already had attributes that are reminiscent of modern, even postmodern qualities, as it was *global* and multicultural. In Claudian’s characterization of the city, he refers to Rome’s peaceful, benevolent reign, like a mother uniting all nations (*cons. Stil.* 3.151 f. *humanumque genus communi nomine fovit, / matris, non dominae ritu*); because of *pacificis moribus* (‘peaceful law and order’) everyone can consider each part of the empire as his or her home and has the freedom to move everywhere (and Claudian himself was a good example for that):

*huius pacificis debemus moribus omnes
quod veluti patriis regionibus utitur hospes,
quod sedem mutare licet [...],
quod cuncti gens una sumus. nec terminus umquam
Romanae dicionis erit*

1 This investigation was conducted in connection with my large interdisciplinary and international project on the reception of Augustine of Hippo from his death in 430 until the present day, which was generously funded by the Leverhulme Trust (for further details see <www.st-andrews.ac.uk/classics/after-augustine>). The Leverhulme project also concentrated, as this volume as a whole does, on general modes and patterns of reception and some of their implications. – I am grateful for the inspiring discussion of this paper during the conference at the wonderful *Istituto Svizzero di Roma*. I am especially indebted to its then director, Christoph Riedweg, who was not only an excellent host but also made me aware that I had to include section VII. I am also very grateful for the lively and incisive comments I received at the University of Leipzig, at the *Geisteswissenschaftliches Kolleg der Studienstiftung* in Wittenberg, and at the annual meeting of the South African Classical Association in Cape Town, where I was kindly invited to deliver earlier versions of this contribution.

2 Dürrenmatt 1982, 64.

(‘to whose peaceful law and order we all owe it that a stranger has the use of all regions as if they were his fatherland, that it is easily possible to change one’s place of living [...], and that we are all one nation. Nor shall there ever be a boundary for the Roman tongue’³). (*cons. Stil.* 3.154–156, 159 f.)

Here, Rome is described as being multicultural, imperialistic, and colonizing, in the sense that it is cosmopolitan: an all-embracing “global village”, a cultural, civilizing, and driving force that embodies positive progress and expansion. In the rest of this paper we will explore some of the main features of this diverse and complex city, which has been described as “the oldest continuous political-religious symbol in Western civilisation”.⁴ Apart from a few remarks in the following section, I will for the most part concentrate on images of Rome in literature, rather than pictorial or visual representations of the city, as the title of this paper might suggest.

Perhaps the best-known epithet of the city of Rome is “eternal”.⁵ It became Rome’s public epithet from around the time of Hadrian († 138) onwards, and Rome was the only city in Antiquity to be honoured with it.⁶ The emblematic quality of *Roma aeterna* has endured through the ages. One of the earliest visual instances stems from the base of a lost column dedicated to Antoninus Pius (AD 86–161), which has military connotations.⁷ The notion returns much more recently on a bronze plate for the marble base of the statue of a she-wolf suckling the twins Romulus and Remus, which bears the following inscription:

ROMAE NOVAE
AUSPICIIUM PROSPERITATIS
ET GLORIAE
LUPAM CAPITOLINAM SIGNUM
ROMA AETERNA
CONSULE BENITO MUSSOLINI MISIT ANNO MCMXXIX

(‘This statue of the Capitoline Wolf, as a forecast of prosperity and glory, has been sent from Eternal Rome to New Rome, during the consulship of Benito Mussolini, in the year 1929’).

3 All translations are my own, unless otherwise indicated.

4 Mellor 1981, 950.

5 Cancellieri 1882 claims to be the first per se investigation of the Romans’ belief in the eternity of their city. Since then there have been a good number of further studies, see especially Koch 1952, Vittinghoff 1964, Dopico Cañzos 1998, and for Late Antiquity in particular, the magisterial study by Paschoud 1967. For a collection of Greek and Roman poetry in praise of Rome through the ages see Kytzler 1972. For an interdisciplinary exploration of the legacy of Rome in the Middle Ages, both as a physical city and as an idea, see Bolgia/McKitterick/Osborne 2011.

6 Gernentz 1918, 40 and 45.

7 See Plate VII in Mellor 1981, after p. 1014.

Here we find a clearly political emphasis on Rome's eternal quality, which, in Mussolini's case, had fatal consequences.⁸

The notion of the "Eternal City" also serves as the brand name of a modern-day accessory, namely an elegant writing pen, which is advertised in the following way:

Most of the pens that we encountered in the past using are inspired by one thing or a theme. *Montegrappa Roma Aeterna* draws the inspiration for its remarkable decoration from two places, which with the great strength of symbolic imagery speak to people today of *the grandeur of Ancient Rome*: the Roman Forum, the pulsating centre of the city's political and military power, and the city of Pompeii, the extraordinarily vivid and expressive evidence of the daily life of the great patrician families.⁹

Here, the emblematic quality of Rome is used in a clichéd, kitsch way to suggest that success and superiority will be conferred on the potential buyer of this pen.

The phrase *aeterna urbs* to denote Rome finds its first mention in Tibullus, *Elegy* 2.5.23, and seems to be, as far as we can tell, a Tibullan invention:

*Romulus aeternae nondum formaverat urbis
moenia, consorti non habitanda Remo;
sed tunc pascebant herbosa Palatia vaccae
et stabant humiles in Iovis arce casae.* 25

('Romulus had not yet built the eternal city's walls,¹⁰ which were not to be inhabited by his twin-brother Remus; but at that time cows were feeding on the grassy Palatine Hill, and there stood humble huts on Jupiter's Capitol.')

Tibullus develops what could be called a *progress model*, that is, one praising Rome's rise from humble, agrarian origins to the capital of the world, a notion also familiar, for instance, from Vergil's *Aeneid*, particularly in book 8. In this section of the *Aeneid*, more space is dedicated to the notion of small beginnings, which we also find in Propertius 4.1 A and, somewhat ironically, in Ovid's *Ars amatoria* 3.113–120.¹¹ The idea of humble origins is normally used to exploit the contrast of Rome's progress from lowly beginnings to wealth, splendour, and power, and the implicit or explicit emphasis on the Roman virtues that enabled this stunning development to take place successfully. But the contrast is also used to hint at a deterioration of Roman morals in the present wealthy times, because wealth is seen as a corrupting influence. Tibullus 2.5 hints at the tragic

8 Cf. Rietbergen 2000; Johrendt/Schmitz-Esser 2010; Mazzoni 2010.

9 See <http://houseofpens.blogspot.com/2010/01/roma-aeterna-limited-edition.html> (last accessed 15/01/2012; emphases mine).

10 For city walls as an important topos see below p. 19, and the contributions by Harich-Schwarzbauer and Fuhrer in this volume.

11 Gernentz 1918, 32–40 also lists among others Propertius 4.4.9–14; Ovid, *Fasti* 1.243–246, 2.391 f., 5.93 f., 6.261–264.

foundation of what was to become an illustrious city: fratricide is inextricably bound up in Rome's genetic make-up, as it were. Thus, Rome rules and is successful, but also excludes and eliminates members of its community, a behaviour that is at the core of its very self.

Another relatively early instance of the expression *aeterna urbs* can be found in Ovid, *Fasti* 3.72:¹²

*iam, modo quae fuerant silvae pecorumque recessus,
urbs erat, aeternae cum pater urbis ait:
'arbiter armorum, de cuius sanguine natus
credor et, ut credar, pignora multa dabo,
a te principium Romano dicimus anno:
primus de patris nomine mensis erit.'*

75

(‘Already there stood, where there had been before just forests and retreats for cattle, a city, when the founder [Romulus] of this eternal city said: “Lord of Armour, from whose blood I am believed to have been born and whom I, in order to be believed, shall give numerous pledges, after you do we name the beginning for the Roman year: the first month shall have its name from my father.”’)

We have already seen this formula for progress (which we will also see below in II), but here it is linked to a foundation myth with an aetiological function – in this case, naming the first month of the Roman year after Romulus' father, Mars. Remus is not mentioned at all, thus suppressing all tragic undertones. So, from the very beginning when this phrase is first employed, there are various possibilities of how to exploit it, something that becomes characteristic in later developments of this idea.

The phrase *Roma aeterna* is first found in Hadrianic times. The Temple of Venus and of Rome was the largest known temple in ancient Rome. Located at the far east side of the Forum Romanum near the Colosseum, it was dedicated to the goddesses Venus Felix and Roma Aeterna.¹³ The construction of the temple began in 121; it was officially inaugurated by Hadrian in 135 and finished in 141 under Antoninus Pius. Damaged by fire in 307, it was restored with alterations by the emperor Maxentius. The religious veneration of *Roma Aeterna* and its mention in a military context is also found in inscriptions, as, for instance, in CIL III 1422 (Dacia), 3368, 5443, V 4484, 6991, VI 370, 1736 (under Gratian and Valentinian), VII 370, 392 (both Great Britain) and VIII 2934 f., 6965, X 16, etc. Jerome, *ep.* 121.11 mentions *Roma aeterna* in combination with the *imperium Romanum*, as does Augustine, *civ.* 20.19.

While the phrase occurs only later, first traits of a concept of Rome as “eternal” are found in Cicero, *De lege agraria* 1.24, when Cicero convincingly

12 Cf. for *urbs aeterna* also e.g. Amm. Marc. 14.6.1, 15.7.1, 15.7.10, 16.10.4 and 14.

13 See Mols 2003, who convincingly demonstrates that Roma Dea was meant here as the deity of the city of Rome in particular, and not of the Roman Empire in general.

promises that under his consulship “there would be no other Rome and no other seat of the Empire, and there would be the tranquillity of peace and leisure” (*nullam alteram Romam neque aliam sedem imperii nobis consulibus futuram summamque tranquillitatem pacis atque otii*). Similarly, Cicero proclaims the name of the Roman people to be eternal (*Phil.* 2.51 *sempiternum*), and the state to be immortal (*Pro Marcello* 7.22 *cum res publica immortalis esse debeat*; Rab. perd. Frag. 33 *si immortalem hanc civitatem esse vultis, si aeternum hoc imperium, si sempiternum ...*, and especially *Rep.* 3.34 *debet ... constituta sic esse civitas ut aeterna sit*). Both in his speeches and in his theoretical work, Cicero is consistent in postulating that it is human beings and their character, values, and decisions that form a city. The value and stability of the city depends on the quality of these values, decisions, etc. Because humans are mortal, however, the institution will outlive them, provided the political constitution is a sound one. In this sense, *aeternitas*, *immortalitas*, and *diuturnitas rei publicae* all have the same connotation in Cicero. Moreover, it has to be emphasized that, for Cicero, such appellations are not meant as idle flattery but are the expression of his sincerely held ideals, which, towards the end of his life, he also applied to Caesar.¹⁴

Accordingly, in this context it is important to notice¹⁵ that in late republican times the appeal to Rome’s eternity is delivered in the form of a hope, expectation, prayer, or request – in one word, as an ideal. This has to be separated clearly from the notion of the eternal city as a divine promise, a prophecy and a revelation, a notion found from the time of Augustus onwards, and first expressed by the Augustan poets. The most well-known instance is, of course, Vergil, *Aeneid* 1.278 f.: *his ego nec metas rerum nec tempora pono; / imperium sine fine dedi*.¹⁶ Thus, there is a clear turning point in the development of the concept of Rome as eternal from the late republic to the Augustan period.¹⁷

So far, we have concentrated exclusively on the Latin tradition. Another text, not that well-known and one that is easily overlooked, stems from the Greek part of the Roman Empire, more precisely the Magna Graecia, where, from the second century BC onwards, Greek cities began to venerate the personified deity of Roma. Unfortunately the exact date of the composition of this text, a hymnal poem (“Ode to Rome”, Ant. Lyr. Gr. Diehl II.6.209 f. = *Supplementum*

¹⁴ Dopico Caínzos 1997, 393–404 correctly emphasizes this.

¹⁵ As Koch 1952, 135–137 has already pointed out rightly, although not everyone is aware of this.

¹⁶ Criticized in the Christian poet Iuvencus, praef. 1 f. *immortale nihil mundi compage tenetur, / non orbis, non regna hominum, non aurea Roma*, cf. Paschoud 1967, 9 f.

¹⁷ Cf. Livy 4.4.4 *urbs dis auctoribus in aeternum condita* (cf. 28.28.11), 5.7.10, 6.23.7, and also later Tacitus, *Hist.* 1.84 and *Ann.* 3.6 *principes mortalis, rem publicam aeternam esse*; Silius Italicus 7.476 ff., and Rutilius Namatianus 133 ff.; for the latter cf. also Schierl in this volume.

Hellenisticum 541) by the female poet Melinno, written in Sapphic stanzas and in Doric dialect, is highly controversial: dates for the poem range from the third century BC, via the second part of the second century BC and the Augustan age, up to the second century AD.¹⁸ Melinno praises the goddess Roma as having been bestowed with military power to rule on earth in perpetuity; its claim to yield dominion is acknowledged as being unlimited in time. If the early dating were correct, this would be the first extant instance mentioning Rome's perpetuity as a fact.¹⁹ Stobaeus, *Eclogae* 3.7.12, where this poem is transmitted, seems to imply an etymology of "Rome" (Ῥώμη) from Greek ῥώμη ('strength'), which can be found more often and is presumably antiquarian knowledge.²⁰

χαῖρέ μοι Ῥώμα, θυγάτηρ Ἄρηος,
 χρυσεομίτρα δαΐφρων ἄνασσα,
 σεμνὸν ἃ ναίεις ἐπὶ γᾶς Ὀλυμπον
 αἰὲν ἄθραυστον.

σοὶ μόνα, πρέσβιστα, δέδωκε Μοῖρα
 κῦδος ἀρρήκτω βασιλῆϊον ἀρχᾶς,
 ὄφρα κοιρανῆον ἔχοισα κάρτος
 ἀγεμονεύης.

σᾶ δ' ὑπὰ σδεύγλα κρατερῶν λεπάδων
 στέρνα γαίης καὶ πολίης θαλάσσης
 σφίγγεται· σὺ δ' ἀσφαλέως κυβερνᾷς
 ἄστεα λαῶν.

πάντα δὲ σφάλλων ὁ μέγιστος αἰὼν
 καὶ μεταπλάσσω βίον ἄλλοτ' ἄλλως
 σοὶ μόνα πλησίστιον οὖρον ἀρχᾶς
 οὐ μεταβάλλει.

ἦ γὰρ ἐκ πάντων σὺ μόνα κρατίστους
 ἄνδρας αἰχματὰς μεγάλους λοχεύεις
 εὖστοχον Δάματρος ὅπως ἀνεῖσα
 καρπὸν ἀπ' ἀνδρῶν.

18 Bowra 1957, 22 and 28, who himself pleads for the first half of the second century BC, followed, e.g., by Kytzler 1972, 576. Ossner 1969, 494 speculates that Melinno was presumably a citizen of the Greek colonial city of Locres (Magna Graecia), modern-day Locri in Calabria, and wonders (495) why the notion of *urbs aeterna* disappears after Augustus and only reappears under Hadrian. More recently, suggestions date it into the early principate (Gauger 1984), or into Hadrianic times (Lloyd-Jones/Parsons 1983). As far as I can see at the moment, the strongest argument against imperial times is the lack of mentioning the emperor. But as Hadrian re-inaugurated the cult of the Dea Roma, he would perhaps not have minded.

19 I hope to come back to this controversial issue in a different context, as it is important for the history of thought.

20 Cf. e.g. Lycophron, *Alexandra* 1233; Plutarch, *Romul.* 1.1; *Origo gentis Romanae* 21.4, and Festus 326 L. For other etymologies see Maltby 1991, s.v. Roma.

(‘Hail, Roma, daughter of Ares, golden-mitred warlike queen, who inhabit upon earth awesome Olympus, for ever indestructible. To you alone, most revered goddess, Fate has given the royal esteem of a power not to be broken, so that you may rule with sovereign strength. Under the harness of your powerful yoke-straps the chests of the earth and of the grey sea are bound together; and you govern steadfastly the cities of peoples. Time supreme, which overthrows everything and remodels life in constantly changing ways, for you alone does not alter the wind that swells the sails of your sovereignty. For indeed you alone among all bring forth the strongest men as great warriors, making them spring up from men like Demeter’s rich corn.’)²¹

This hymn also clearly refers to a military and imperial context, describing Rome as a conqueror and ruler, rather than as a mother and nurse.²² When this topos returns in Late Antiquity it is noteworthy that, in comparison to its earlier version, the supranational dominates the national aspect of *Roma aeterna*, and its cultivating and civilizing powers are more prevalent than its imperial and military concerns. Already, before Late Antiquity, the knowledge of Roman literature and history could confer *romanitas* to those not born in Rome.²³ But by the time of Late Antiquity, Rome has developed into the symbol of a living, continuing, universal culture.²⁴ As we shall see below under VII, this optimistic view of Rome’s role in the world did not remain unchallenged.

II. From Small Beginnings to *Caput Mundi*

A particular characteristic of the Augustan period is the concentration on founding stories that, following the Hellenistic tradition, tell about a famous event or human hero in the past that was instrumental in setting up a city, or an institution, which continues into the present.²⁵ These stories are not concerned with historical facts²⁶ and use the projection of an origin into a mythical past, firstly as a safe intellectual place in which to develop an ideal, and, secondly, to exploit the “safe” mythical distance, peculiarly, as a particularly immediate

21 In line 20, it is perhaps not necessary to follow Bergk’s conjecture ἀπ’ ἀγρῶν (‘from the fields’), cf. Bowra 1957, 21 n. 5, instead of the transmitted ἀπ’ ἀνδρῶν, which could seem to be influenced by ἄνδρας from line 18. Lloyd-Jones/Parsons 1983 resort to an obelus. I am grateful to my colleague Stephen Halliwell for his valuable input in my attempt to come to terms with this unique poem.

22 Bowra 1957, 26.

23 Edwards 1996, 17.

24 Döpp 1980, 191, referring to Claud. *cons.Stil.* 3.159b–173 with allegorical deities protecting it; Prud. *c. Symm.* 1.541–3; 2.598–618 with Christ as guarantor; see also Brodka 1998, 257 f.

25 Pausch 2008, 40 n. 13; 58 f.

26 Ibid., 41.

comment on the present: the mythical past is thus of direct contemporary relevance. The story of Romulus and Remus is, of course, one such founding myth. The problematic element of the fratricide has already been mentioned.

The *Aeneid* can rightly be called an aetiological epic and is in a way the most ambitious intellectual and literary project to cope with this problem. As E. A. Schmidt has rightly emphasized,²⁷ its main characteristic is that it looks at Rome's foundational past with a strong view to the present, while at the same time paying only fleeting attention to the centuries that lie between these two points in time. So, the past is not so much understood as a developing continuum culminating in the present, but as a typological narrative matrix that has the effect of illuminating the present. It has been argued in recent scholarship that Vergil is partly ambivalent and not a one-dimensional flatterer of the Augustan state, despite Servius' statement that the two main goals of the *Aeneid* were to praise Augustus and to imitate Homer; one can argue that the latter goal serves to mitigate or differentiate the former.

In the *Aeneid*, Romulus, as the son of Mars, as the founder of the city walls, and as the name-giver to the Romans, is only briefly hinted at in 1.276 and in 6.777–789 – in the latter case with a direct link to Caesar and Augustus. Vergil passes over the tradition of the quarrel and the murder of Remus. Instead, in the *Georgics* Vergil had already depicted the simple, honourable, and idyllic life led by the early Romans, including Romulus and Remus (2.533 *Remus et frater*). Likewise, and in sharp contrast to a tradition that highlights the fratricide, in the *Aeneid* the *imperium sine fine* will be governed by virtues and lawful harmony between the twin brothers: *cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus iura dabunt* (1.292 f.), where Romulus is referred to as divine Quirinus, the name given to him on his apotheosis and from which the denotation of the Romans as Quirites is derived. This perspective contrasts sharply with the young Horace, who in *epod.* 7.17 ff. exploits the *ambivalence* of Romulus and designates him as the arch-cause of Rome's propensity for self-destruction: *acerba fata Romanos agunt scelusque fraternae necis, ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus cruor*.²⁸ Ten years later, however, after the end of decades of Roman civil war, the same Horace in *Ode* 3.3 could emphasize Romulus as the divine Quirinus, whose virtues were so impeccable that he was able to atone the former sins of Troy and mark with the Roman Quirites a new beginning.²⁹ Thereby, he also foreshadows the future apotheosis of Augustus. So we note again the ambivalence and flexibility of the story, which can be exploited even in one and the same author.

27 Schmidt 1991, 74–79.

28 See Fuchs 1964, 9–11; Krämer 1965, followed by Schmidt 2003, 98–108, 111.

29 Koch 1952, 203 f.

As already mentioned, the setting up of walls was one of the traditional tasks of the founder of a city.³⁰ Their protection is so successful that they withstand attacking enemies, as, for example, in the traumatic event when the Gauls attempted to storm Rome in 387 BC, but failed to take the Capitol. Cicero, *Rep.* 2.10 f. refers explicitly to the city walls (*muri*) that are an intelligent reinforcement of Rome's natural fortifications. In Livy, these walls are already important at Rome's foundation: Remus scorns Romulus by light-heartedly jumping over Romulus' new city walls which are, at that point, very low. The ensuing killing of Remus is then seen as a punishment for trespassing. The point of this founding story is that it will serve as a cautionary tale for all of Rome's enemies. Although this sounds at first like an honourable justification, Livy characterizes it negatively: in 1.6.3–1.7.3 the inherited evil, that is, the desire for power (*avitum malum, regni cupido, foedum certamen coortum a satis miti principio*), sparked off by a trifling incident, leads to murder (*caedes, Remus interfectus*); even family members can turn into outsiders. As with the trespasser Remus, all trespassers will be killed (*sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea*); the implication is that family bonds are less important than Rome's interests as a political community and its commitment to measures enabling its self-defence.

Somewhat different is the story's accentuation in Ovid, *Fasti* 4.807–862. Remus does not know about his brother's order to kill everyone who would dare to jump over the low walls of the newly founded city. When he does it and is killed accordingly by Romulus' men, Romulus is sad but publically follows the *raison d'état* and his argument is reminiscent of Livy's: *sic ... meos muros transeat hostis* (4.848). Only afterwards does Romulus bury his brother and shows his tears. So, the walls can be used to develop an aetiological story about Rome's willingness to defend itself by highlighting various different nuances. Slightly outside our timeframe, but worth mentioning briefly, is that a new, religious rather than military, reason for Rome as *caput mundi* is offered by Prosper of Aquitaine († 445), in his *Carmen de ingratia* 1.40–42, combining its religious authority with the notion of increasing imperial rule: *Sedes Roma Petri: quae pastoralis honoris / facta caput mundo, quidquid non possidet armis / religione tenet.*

30 See also the contribution by Ricci in this volume.

III. *Laudes Romae*

The praise of cities, the so-called *laudes urbium*, was a rhetorical figure of thought going back to the Greeks, but it can also be found, for instance, in Egyptian texts.³¹ As Carl Joachim Classen has demonstrated impressively, in such praise the emphasis is almost exclusively on the importance of place, both geographically and with regards to the concrete locality of the city, as well as its buildings and fortifications. However, its population and the activities occurring within a city are never mentioned. The praise of Rome is no exception to this pattern.³²

A striking example is Livy 5.53.9–54.7, where Camillus pleads for staying in Rome and rebuilding the city that had been damaged by the Gauls in 387 BC, and not to leave for the neighbouring Veji. He offers various reasons for this, namely, a) that the Capitol and the temples of the gods are still undestroyed; b) love for the homeland (*caritas patriae*); c) the geographical location of the place provided excellent conditions for a city that would thrive again, and should not be given up for another, potentially less suitable location. This place was tried and tested; while virtues can be transported elsewhere, the *fortuna loci huius* cannot.³³ The speech was so effective that the Roman citizens rebuilt the city and its walls after the attack by the Gauls, thus documenting again Rome's resilience, and explicitly making it a positive counter-example to Troy, which was never rebuilt.³⁴ Therefore, Livy felt justified in calling the period in Rome's history that followed the Gallic attack Rome's *secunda origo* (6.1.3). Augustus claimed progress of a different kind, transforming a city of bricks into a city of marble (Suetonius, *Aug.* 28.3–30.2).

The longevity of Rome could be connected to the endurance of the Capitol, as, for instance, in Horace, *Ode* 3.30 and Statius, *Silv.* 1.6. In the Christian era, Rome became the city of apostles and martyrs, evidenced by its catacombs, churches, and the like.³⁵ Particularly in Late Antiquity, the city of Rome was also seen as a symbol for the empire,³⁶ and the allegory of Rome became a

31 See Ragazzoli 2008 (Egyptian praises of cities in verse), Classen 1980, 4–9, and the chapter on Thebes in Hose/Levin 2009.

32 See Classen 1980, *passim*, especially 9–15, 30–36, 67. An exception is the fact that Rome can be symbol for the Roman Empire and its expansion, which includes, of course, the “activity” of imperialism; see Gernentz 1918, 98–145 and below n. 36.

33 Fuchs 1964, 12 f.; Classen 1980, 11 f.

34 See Kraus 1994, and also below under IV.

35 Classen 1980, 30; Kasper 2010, who 126 f. emphasizes that despite all these “lieux de mémoire” Rome is not a museum intended to restore the past, but an encouragement and benchmark for future endeavours.

36 Classen 1980, 27 f. points this out for Ausonius and Claudian. It is also true for Aelius Aristides' praise speech to Rome (*or.* 26, from AD 155), for whose highly complex and

prominent feature, especially in poetry. While still indebted to the literary tradition of the *laudes Romae*, authors of the late fourth and early fifth centuries AD found new ways to inflect the image of Rome that mirror their different religious and cultural allegiances. Accordingly, in the works of Claudian, Prudentius, and Rutilius Namatianus, Rome appears in two guises. It may be personified as a woman, whose attributes indicate the power and status of the city and empire, as well as the contemporary circumstances within the Roman state. Alternatively, the city may be represented by certain topographical details in an epitome of its urban geography that stands in a metonymic relationship to the city as a whole.³⁷ In general, it has to be borne in mind that the *laudes Romae*, as well as the *laudes Italiae*, can have either an optimistic or a pessimistic tone, or even a combination of both.³⁸

IV. Prototype: Troy, Another Emblematic City³⁹

It was a particular challenge to create a victory out of defeat and to depict how the losers of the Trojan War, who had to face the utter destruction of their home city, would go on to be the founders of a new city that would, ultimately, defeat the Greeks, the victors in the Trojan War. This task was managed most superbly in Vergil's *Aeneid*, which manages to portray Rome as the second Troy, in a development that had been intended by Fate all along. Here, the resilience of Rome, its ability to rise from defeat, hardship, and unpromising beginnings to something great, is contained in a nut-shell. Another strong quality can also be observed in the *Aeneid*. The future Rome is culturally flexible – the “Proto-Romans”, i.e. the Trojans, are not afraid to land in Italy and mingle with the natives (the Latini) to form a new race: they keep the Trojan Palladium, but add to it the language of the Latini.⁴⁰ Aeneas' journey, which is full of errors and corrections, with divine prophecies and signs only gradually becoming clearer, is a strong plea for an historical, flexible, but determined attempt to find a (new) home.

Already in his epyllion *Alexandra*, the Greek poet Lycophron (third-century BC) has Cassandra make a prophecy that the descendants of the Trojans will conquer the present victors over Troy (viz. the Greeks), especially in lines 1226–1280 and 1446–1450. Even if one assumes this poem to be interpolated or not

ambivalent meaning see the contributions by Laurent Pernot and Francesca Fontanella in Harris/Holmes 2008.

37 See Roberts 2001, *passim*.

38 Cf. also above n. 36.

39 For an overview see Fartzoff 2009.

40 Later the Romans continued with this policy, not always without violence, as in the case of the Sabines, cf. Pausch 2008, 56.

written by Lycophron at all, the material is Hellenistic. It may well have served as a model for Propertius' elegy 4.1A.39: *huc melius profugos misisti, Troia, Penates*, and 87 f. *dicam: "Troia, cades, et Troica Roma, resurges;" / et maris et terrae candida regna canam*.⁴¹ Here Rome is seen as an improvement, as a better future for Troy, again adopting a model of progression, which is echoed in Ovid, *Fasti* 1.523–526. Similarly, in *Metamorphoses* 13.623–721 and more explicitly in 15.431–452, Ovid includes the metamorphosis of Troy into Rome as a pertinent episode that allowed Troy a cultural and historical continuation in a different context.⁴²

This, however, is only true up to a point, and there are also interesting differences between the two great emblematic cities of Troy and Rome. Troy was destroyed by others (*halosis Troiae*), whereas Rome potentially collapses under her own weight (see below under V). In Horace, *Ode* 3.3.57 ff., Rome is warned not to rebuild Troy, as it could develop into a potential rival. Here Troy has turned into a symbol of the corrupt East, which had just been conquered successfully by Augustus in the battle of Actium (31 BC). Thus, Rome is indeed the reborn Troy, but now firmly placed in the Western part of the Mediterranean. Horace emphasizes the separation of Rome from Troy as necessary by employing a striking reversal in *Ode* 3.3.33 ff.: Rome has risen from agrarian village to city, whereas Troy developed from mighty city to uncivilized wilderness. In general, Vergil is keen on seeing the origins of Rome in Troy in a more positive light, that is, as revenge against the Greeks.⁴³ But although his and Horace's respective accentuations are different, they nevertheless both agree that the new Troy is safely located in the Western part of the Mediterranean, in Rome, ideologically as well as geographically.⁴⁴ Thus, Troy has no independent institutional future – which in the *Aeneid* hints at Carthage, another great rival of Rome – but the city of Rome does. Whereas Troy remained a Near Eastern place, however famous and wealthy, Rome became universal and global, both in its actual military dominion and as an idea. The reason for this is that it had a willingness to adapt to new circumstances and absorb new ideas, and thereby change to a certain degree. In Rome, there is a close connection between its location, the empire it governs, and its rulers that yield this governance, on the one hand, and on the other between its rule and

41 I quote the text after Heyworth 2007. The positioning of these two verses is controversial, see Murgia 1989, *passim*, especially 258, 262, 265, who endorses the decision of Lucian Müller to place them after verse 52, which is followed by Heyworth 2007, 420 f.

42 It shall only briefly be mentioned that this is also possible with other cities. For instance, Gregory Nazianzen, *De vita sua* 562 ff., proclaims Constantinople as a second Rome, following the line of its founder Constantine; see also Classen 1980, 87.

43 Stahl 1999, *passim*.

44 For all this still helpful is Klingner 1952, 131 f.

eternity and globalization, i. e. two axes of both a spatial and a temporal infinity. Thus it combines a clear local – geographical and national – identity with global, universal, and supranational ideals.⁴⁵

A striking example of the versatility of this idea is demonstrated by Lucan. In his *Pharsalia* books 1 to 8 he intentionally models Pompey's journey on Aeneas' journey in the *Aeneid*. Whereas Aeneas goes from east to west, that is, from Troy to Rome, from capitulation to foundation, Pompey goes from west to east, back to Troy, as it were, and to his own eventual defeat.⁴⁶ But, this parallelization by contrast can change into a parallelization by analogy, as evidenced in *Pharsalia* 9.964–999, where Caesar visits the former site of Troy and displays a deviously selective memory of Troy's story.⁴⁷ This now decayed city, in Lucan's imagery, is representative simultaneously of Troy and Rome, blending concrete and psychological ruin.⁴⁸ In Lucan, both Rome and Troy are in the past perfect and both cannot be rebuilt.⁴⁹

V. Rome's *moles*: Destruction from Inside

Vergil's famous statement at the beginning of the *Aeneid* (1.33 *tantae molis erat Romanam condere gentem*) added a problematizing quality to Rome's very essence. Austin (1971) ad loc. has rightly observed that "formally the reference is only to the founding of the city; but it inevitably brings to mind also the long, gradual, difficult but inexorable process by which Roman supremacy was established". This aetiological verdict on Rome's origin as being a process not without "difficulty", or "effort" is matched by the problematic quality of its ensuing expansion, which can also be described with the term *moles*, then denoting its 'massive structure, heavy bulk' that will eventually cause its downfall. This notion of the necessary collapse of a large structure was generally recognized and took on an almost proverbial quality. In Horace, *Ode* 3.4.65, it is force without wisdom that collapses under its own weight (*vis consili expers mole ruit sua*), and in Ovid, *Metamorphoses* 1.151–162, the fighting Titans will be overwhelmed by their own massive size (*obruta mole sua cum corpora dira iacerent* [156]).

The idea that the Roman Empire suffers from its own size, which makes it more prone to collapse under its own weight, is a topos found in Livy, praef. 4:

45 I mention only briefly that Rome could also 'absorb' Athens in this way, as e.g. Dionysius of Halicarnassus could portray Rome as the new Athens, on which see for more details Wiater 2011, especially 76, 81, 87, 89 f.

46 See Rossi 2000.

47 See Rossi 2001.

48 Spencer 2005, especially 51–56.

49 Hui 2011, 156–159.

*eo creverit, ut iam magnitudine labore sua.*⁵⁰ A bit more than a century later, the historiographical epitomist Florus says that because Rome had practically conquered the entire world it could not be oppressed by any external forces (*Epit.* 4.2 *ut ullis externis viribus opprimi posset*), but its own weight had to be its downfall (*Epit.* 4.11.5 *ipsa moles exitio fuit*). This is then taken up again by Claudian, *De bello Gildonico* 108 *ipsa nocet moles* Only few emperors were able to cope with the *moles* of the vast Roman Empire to rule it properly, most notably Augustus (Tac. *Ann.* 1.11.3).

The satirists treat the notion of *moles* in a very different way, and have a relatively disrespectful view of Rome's urban grandeur. Ovid, in his *Ars amatoria*, develops an erotic topography for Rome, making fun of its buildings and places that are supposed to document her august past and mighty present⁵¹ by portraying them as conveniently offering occasions and opportunities to start an amorous adventure. Martial is an example of a critique of Rome's social problems. In epigram 4.64 he praises a small land estate above Rome as being hospitable, clean, surrounded by fresh air and quietness, in contrast to bustling Rome, and thanks to the panoramic view: *totam licet aestimare Romam* (12). In epigram 12.57, only a rich person living in the right quarters is declared to be able to enjoy a quiet, safe, and beautiful Rome, an idea that is echoed in Juvenal 3.235. Both poets also emphasize the social discrepancies in the city and the resulting increase in crime – for the ancestors *one* prison sufficed – that makes the streets unsafe. This essentially *internal* criticism can be contrasted with a seemingly external criticism in the famous speech of the British leader Calgacus in Tacitus' *Agricola* 30 f., where the imperializing Romans are called robbers, who are greedy and disguise their murdering by calling it *imperium*, and who created a desert that they call peace (30 *raptores orbis, postquam cuncta vastantibus defuere terrae, mare scrutantur. Si locuples hostis est, avari, si pauper, ambitiosi, quos non Oriens, non Occidens satiaverit: soli omnium opes atque inopiam pari adfectu concupiscunt. Auferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*). In other places, Tacitus sees the expansion of the Roman Empire as a laudable activity, showing Roman virtues at their best; this criticism of Rome is here carefully placed as a rhetorical device in his antinomic historiography.⁵² It is impossible to determine with certainty whether this statement is an authentic opinion of Rome's

50 Döpp 1980, 134; Olechowska 1978, 154 on verse 108.

51 On Rome's architectural setting as a "Gedächtnislandschaft", cf. Pausch 2008, 43 f.

52 Cf. for a similar phenomenon the two speeches of Roma in Prudentius' *Contra Symmachum*, see below.

opponents.⁵³ Naturally, when later taken out of context, this speech could and can be used for regime criticism all the same.

VI. *Vetus Roma*: Internal Decay and Rejuvenation

Especially from the later empire onwards, Rome's longevity became a topos of praise. In Ammianus Marcellinus 16.10.13–17, Julian is overawed on his visit to Rome by its architectural splendour, both from republican and from emperors' times (*haec decora urbis aeternae*). "Old" is often synonymous with good quality, and the past is an obligation and a point of reference and orientation. Ammianus proclaims that as long as Romans stick to their ancestral virtues and the traditional (pagan) religion, Rome will be eternal, even after defeat at Adrianopolis (Turkey) in 378 against the Goths.⁵⁴ Similarly, Claudian, in his Panegyric *De consulatu Stilichonis* 3.160 f., argues that Rome is unlimited in space and time, because of its virtues (no luxuries, or *vitia, odia, superbia*). The idea of eternity is used in Claudian to substantiate Rome's capability to reconstruct itself.⁵⁵

But being an "eternal city" also makes one vulnerable, as this can also be seen as being simply old, i.e. doomed to perish (see also below under VI). Possibly the oldest reference to Rome being destined to perish is Scipio in Polybius 38.21–22, who is reported to be in tears when seeing the destruction of Carthage, once the most powerful city in the Mediterranean. He predicted in a *vaticinium ex eventu* that this would also be Rome's fate one day – as all great cities (including Troy) were to suffer destruction at some point.⁵⁶ This topos gained immediate relevance again in Late Antiquity.⁵⁷ In pagan writers, Rome's advanced age can be an issue of concern, as in Claudian, *De bello Getico* 50 ff., and in Ammianus Marcellinus 14.6.4–5.⁵⁸ Similarly, in the *Panegyricus Latinus* 2.11.4–7, the Panegyric to Theodosius by Latinus Pacatus Drepanius (AD 389), the sense of a major crisis in the Roman Empire shines through. The panegyric's major theme is Theodosius' suppression of the usurper Maximus, who was put to death on 28 July 388. A bit belatedly, around a year later, Theodosius came to Rome to celebrate a triumph for his victory over Maximus.

53 Gärtner 1996, 1156, similarly Fuchs 1964, 17. For further external criticism from Hellenistic times see Fuchs 1964, 5 ff., but here the notion of Rome's eternity is not yet present.

54 Sabbah 1979; Gärtner/Ye Min 2008.

55 Brodka 1998, 116–118; Rutilius Namatianus employs this idea *after* 410 in a similar way, cf. Brodka 1998, 123–126.

56 See also Lugaresi 1952.

57 Döpp 1980, 133 n. 2; see also Roberto in this volume.

58 Döpp 1980, 218.

This speech is held in front of Theodosius, after his arrival at Rome but before the triumph had taken place.⁵⁹ As already in *Panegyricus Latinus* 7.11.1–4 (from AD 307), the personified Roma is used to expostulate with the emperor, in this case now Theodosius, because he was hesitant to resume power when invited to do so (2.11.7). Although we can never be entirely sure how much truth and how much “staging” is contained in such a *recusatio imperii*, it is still of great interest to compare the rhetorical efforts made in both cases.

In Pacatus, the external threat of the Roman Empire is emphasized to a great degree, something entirely missing in the anonymous *Panegyricus Latinus* 7. Even if Theodosius will be active immediately, it will take a long time to get things right again. As a piece of hyperbole, Roma then claims that she was waiting for Theodosius as her true master and saviour when she was still “in a flourishing state”, under the emperors Nerva, Titus, and Antoninus Pius, as well as Augustus, Hadrian, and Trajan, all of whom, when ruling, brought her prosperity, law and order, political expansion, and safety to the city. Here, a universal spectrum of the Roman Empire’s imperial past is sketched: Titus, for instance, is called “the darling of the human race” (2.11.6 *amor generis humani*). Its institutional continuity is emphasized, and the foundation story of Romulus is hinted at when Augustus is described as adorning the city of Rome with walls (*moenibus*).⁶⁰ Some scholars did not understand this topos and suggested as a conjecture *moribus*.⁶¹ Of course, Augustus was also famous for his ‘moral’ legislation, but this would be a strange position next to Hadrian instructing Roma in the law, and, moreover, misses the point. Although Augustus had not literally (re)built Rome’s walls, he was fashioning himself as a new founder of Rome, by establishing internal and external peace, and thus new prosperity for Rome, with the *pax Augusta*. Hence, he was modelled as a new Romulus, just as with Julius Caesar before him: in 46 BC, Caesar put up a statue in the temple of Romulus-Quirinus with the inscription *deo invicto* (Cass. Dio 43.45.2), which had the function of designating him as a second Romulus and founder of the city.⁶² With regards to Augustus as a second Romulus, texts that are of particular relevance in this context are Propertius 4.6.43 f., where Apollo says before the battle of Actium to Augustus: *quam nisi defendes, murorum Romulus augur / ire Palatinas non bene vidit aves*, and Suetonius, *Aug.* 28.2, where Augustus says, looking back on his life’s achievements and hoping that the foundations he laid would last: *moriens feram mecum spem mansura in vestigio suo fundamenta rei publicae, quae iecero*.

59 Nixon/Saylor Rodgers 1994, 441–444.

60 For the importance of walls see also above p. 19.

61 Nixon/Saylor Rodgers 1994, 462 n. 43.

62 Koch 1952, 202 f.

In a strikingly different evocation of Rome's past, Claudian in his poem *In Gildonem* belittles Augustus by alluding to the *pax Augusta* in verse 51 as in *gremium pacis servile*, and passes over the Julian-Claudian and the Flavian emperors in silence, a pattern also occurring in other poems by Claudian. On the other hand, *libertas* is elevated to the core value, which reminds one of ideals of the Late Roman Republic. All this amounts to a disguised criticism of the Christians who connected the *pax Augusta* with Christ's birth.⁶³ Here we note again the flexibility of choice for an author to take from the past what is convenient for the present: the pagan writer Claudian favours the republican past; the Panegyrist prefers to focus on the institutional continuity of the imperial dynasties; while Ammianus favours examples from both, although all three have mainly the pagan elite as their targeted audience.

Another approach that exploits one of Rome's characteristics concerns the notion of the city's longevity. Seen positively, an ageing Roma (*Roma senescens*) can also be rejuvenated (*Roma revirescens*), a topos we encounter first in the *Odyssey* as regards Odysseus, who is rejuvenated by the goddess Athena before he encounters princess Nausicaa, the daughter of Alcinous, king of Phaeacia (*Od.* 6.229–231; 23.156–8), and in Vergil, *Aen.* 1.588–593, where Venus rejuvenates her son Aeneas, when he goes ashore in Carthage and encounters Dido. A deity is not described as ageing and as being rejuvenated in these poets, but in Claudian's *De bello Gildonico* the old goddess Roma, when complaining about her diminishing political powers, has youth breathed into her by Jupiter (*adflavit Romam meliore iuventa* [208]), and immediately her hair loses the colour of age. Already by the early second century AD, Florus, *Epitome* praef. 8, employs the panegyric figure of thought that the old woman Roma regained her youthful strength though Trajan (*a Caesare Augusto in saeculum nostrum haud multo minus anni ducenti, quibus inertia Caesarum quasi consenuit atque decoxit, nisi quod sub Traiano principe movit lacertos et praeter spem omnium senectus imperii quasi reddita iuventute reviserit*). In the same vein, Roma becomes blond again in both the Christian poet Prudentius, *C. Symm.* 2.656b–658a, and in the pagan poet Rutilius Namatianus 1.115 f.⁶⁴

It is not surprising that parties that became the victims of the pagan "Rome ideology" would be tempted to attack it (see below under VII). The Christian Tertullian sneeringly relativizes Rome's old age by referring to the much greater age of the cosmos (*pall.* 2.5) and to other more ancient cultures (*apol.* 26.2).⁶⁵ A more complex technique is encountered in Prudentius. In *C. Symm.* 2.83–90 the personified Roma, with snow-white hair and wrinkled brow, is allowed to plead on Symmachus' behalf in a brief speech that echoes the core value invoked

63 Cf. Gärtner 1996–1997, 280–283.

64 Döpp 1980, 134 f.

65 Gärtner 1996, 1173. For further Judaeo-Christian criticism, see below under VII.

by Claudian:⁶⁶ Roma wants *libertas* that in this case is synonymous with religious tolerance. Christians should accept that Roman pagan syncretistic monotheism is a path parallel to the Christian monotheistic faith to search for the same divine power. Later, Prudentius will plead for progress that is in favour of the Christian religion (2.303 f.), a thought model also familiar from tradition (see above under II). Later still, Roma delivers a second, much longer speech (2.655–768) that Prudentius thinks is a more appropriate opinion to be put into her mouth (*nempe aptior ista / vox Romae est*, 2.649 f.). Unsurprisingly, here Roma declares herself to have been rejuvenated (see above), her grey hair turns again to gold; she has a new life (*aliud aevum*) and is now rightly called head of the world (*caput orbis*), as she has officially accepted the true faith of Christianity under Theodosius. It is Christ, not the pagan gods, not old-age tolerance but youthful single-mindedness that has guaranteed and continues to guarantee Rome's greatness and successes.⁶⁷ The allegory of Roma envisages a truly eternal empire as a reward for Theodosius: *regnator mundi Christo sociabere in aevum, / quo ductore meum trahis ad caelestia regnum* (2.758 f.: 'As ruler of the world you will be made partner with Christ for ever, for under his leadership you draw my realm to the heavens'). This means endlessness taken to a different, eschatological level,⁶⁸ and the Eternal City would then truly become a transcendental entity. This has to be clearly separated from Cicero (see above under I), who develops an immortal ideal of the perfect *res publica*, which, however, should be put into practice very much in this world. But Cicero also appears to think that a particularly virtuous citizen who contributed worthily to the earthly duration of such a state, may achieve transcendent immortality.⁶⁹

VII. Rome as Anti-City

We have seen that Horace could be critical of Rome, just as Lucan can be in his *Bellum Civile*.⁷⁰ But in these contexts the criticism is normally meant as a foil against which improvement, a better political situation, and a positive turn for Rome is desired implicitly. This is not necessarily the case when outsiders "deal" with Rome. For instance, the Judaeo-Christian apocalyptic literature is always hostile towards Rome and wishes for, or even prophesies, its more or less

66 See above p. 27; similarly Brodka 1998, 159 f.

67 In this context it is worth referring to the conclusions in Kahlos 2009, that it was normally the inferior party alone that pleaded for religious tolerance, and then only for themselves.

68 Pollmann 2011, 185 f.

69 Dopico Caínzos 1997, 408.

70 For further authors reflecting decadence in general and proclaiming Rome's decadence in particular, as especially Sallust, see Näf 2010, 162–165.

imminent downfall. The Jews countered Rome's stories of legitimate Roman dominion with equally powerful stories of Rome's eventual demise.⁷¹ It is noteworthy that there is not a single reference to Rome or to Italy in the Hebrew Bible.⁷² But in Daniel 11:30, ships of the Kittim, that is, peoples west of Cyprus in the Mediterranean, are mentioned, and here Kittim is translated as 'Romans' in the Septuagint. In 1 Maccabees, written in the second part of the second century AD, Rome is depicted as friendly towards the Judeans, entering into treaties with them.⁷³

Yet as soon as the Judeans came into contact with Rome as an imperial power, this changed. The first point of contact for which we have literary evidence, is Pompey's entry into Jerusalem in 63 BC, which is reflected in the pseudepigraphic *Psalms of Solomon* (probably written in Jerusalem around 50 BC) where Pompey's attack on the city of Jerusalem is seen as God's just punishment of Israel for its sins. This mode of argument reappears in the Apocalypse of Abraham, written after AD 70.⁷⁴ The *Qumran Commentary on Habakkuk* takes a different direction and characterizes the Romans (called Kittim) as sackers of cities, but it also foresees Rome's downfall in the time of the final great battle between the children of light and the children of darkness.⁷⁵ Similar notions can be found in the *Sibylline Oracles*, a text which emerged in Judean circles in Egypt in the mid-second century BC and was expanded as time went on. When Rome is mentioned, either its power or its inevitable downfall is indicated.⁷⁶

The ultimate destruction of the temple of Jerusalem by Titus in AD 70 and the resultant loss of the central cult place for the Judean people produced literary reactions as well, all of them agreeing that Rome will perish in the end. It is important briefly to mention 2 Baruch (written after AD 70 and before AD 132), where another concept appears that becomes crucial in later Christian discourse: in the face of the destruction of the earthly Jerusalem, God is made to emphasize that the "real" Jerusalem exists in heaven and will be revealed eventually. This idea of a transcendent, eschatological heavenly Jerusalem does not occur in the Psalms or in other parts of the Old Testament.⁷⁷ Moreover, Rome will eventually be punished, not by Israel, but by God, and will then

71 Gärtner 1996, 1165–7; Esler 2005, 33.

72 Esler 2005, 18.

73 Ibid.

74 Ibid., 27.

75 Ibid., 18 f.

76 Stemberger 1979, 342.

77 Thraede 1996, 720 f.

perish.⁷⁸ 4 Ezra, composed around AD 100, uses the four beasts coming out of the sea from Daniel 7:3–12, which hold sway for a while but are ultimately destroyed.⁷⁹ In the fifth vision of 4 Ezra the last of these beasts becomes an eagle which is consumed by fire, which could be identified with Rome's final fate.

Of course, this is reminiscent of the New Testament book of Revelation, which mentions a beast (Rev. 13) that is identified with Rome. In the Christian tradition, Revelation was only recognized as part of the New Testament canon relatively late, and up to the end of the fourth century its appropriateness as part of the canon was disputed among Christians.⁸⁰ All in all, the Apocalypse is extremely hostile towards Rome and advocates resistance (Rev. 13). The Christian texts dealing with Revelation for the most part tend towards an allegorical or spiritual, rather than a political interpretation, thus avoiding direct contemporary references to or criticism of Rome. The late-fourth-century North African Tyconius, with his typological interpretation of Revelation as a description of the situation of the church in Africa, was rather an exception.⁸¹ However, Jerome, despite his admiration for the achievements of the Roman Empire, expects its imminent end, also basing his argument on apocalyptic biblical texts.⁸²

The case is again different in early Christian apologetic literature which *can* be hostile towards Rome and its ideology, sometimes using satirical techniques or topoi already found in the pagan classical authors.⁸³ Two examples of such a critical attitude may suffice. First, Tertullian in his *Apologeticum*, written around 197, directly engages the established ideology surrounding Rome. In *Apol.* 25.12–17, he emphasizes that Rome does not owe its dominion over the world to the conscientious veneration of its gods, but to the brutality of its conquest, especially clearly expressed in *Apol.* 25.14: 'But how should someone have become great because of their religiosity, whose grandeur is owed to a complete lack of religiosity? For, if I am not mistaken, every kingdom and every empire is acquired through wars and enlarged through further victories' (*atquin quomodo ob religionem magni, quibus magnitudo de irreligiositate provenit? Ni fallor enim, omne regnum vel imperium bellis quaeritur et victoriis propagatur*). On the other hand, Rome's existence temporarily delays the final horrible end of the world (*Apol.* 32.1). Nevertheless, Tertullian clearly denies any particular

78 Esler 2005, 24–27. Similarly, Rabbinic literature, while having a clear eye for Rome's severe rule over and heavy taxation of Israel, advocates leaving revenge in the hand of the Messiah, see Esler 2005, 28–32.

79 Esler 2005, 23 f.

80 Harvey 1999, 139 f.

81 Ibid., 145–7 with n. 42; Pollmann 2002, especially 36 f.; 41; 45–47; 50–54.

82 See Brodka 1998, 174–182.

83 For a differentiated picture see Gärtner 1996, 1170–8, 1184–95, for the following especially 1176 f.

relevance of the Imperium Romanum for Christians, and only acknowledges the world at large (*mundus*) as *res publica* (*Apol.* 38.3). As already mentioned, Rome's longevity is relativized by referring to other, even older cultures (*Apol.* 26.2).

A further example of a critical attitude to Rome is found in Tertullian's compatriot Lactantius (after 300), who demonstrates an interesting change of mind. He is very critical of the Roman Empire in his earlier years and describes the present as a time of decay; the impending end of the world is around 200 years away, because of the existence of the Roman Empire as a delaying factor (*inst.* 7.25.5 f.), an argument already familiar from Tertullian (see above). Lactantius' present is characterized by the worship of idols and lack of *pietas*, and accordingly lack of *iustitia* and *felicitas* as well. The chiliastic Golden Age is far away (*inst.* 4.1.1–4). This attitude changes dramatically after Constantine's victory in 313 and his acceptance of the Christian faith. Now Lactantius sees the present as the beginning of the Golden Age (*mort.pers.* 1.4). In a complete volte-face he now affirms that turning to the right faith (through the emperor and, by extension, the entire Roman Empire) resulted in prosperity and peace in this life – this is an already pagan thought, the so-called “Rome ideology”, which he could now conveniently Christianize. Similarly, half a century later Ambrose deemphasizes ideas about an imminent end of the world, when he sees the political situation stabilizing, although he did not embrace the pagan ideology of Rome to the full.⁸⁴ This mechanism of the usurpation of pagan thought in order to legitimize a Christian Roman Empire and portray it as a success story in this world worked well until the disaster of the fall of Rome in AD 410. It required the effort of the towering genius of Augustine of Hippo to tackle this in his *City of God*, an issue that is outside the remit of this paper.⁸⁵

VIII. Conclusions: the Emblematic City

From its rise to a political and cultural force, there is a tension in Rome's history and an ambiguity in its self-characterization. Its characterization oscillates between being generous and brutal, subjugating and civilizing, “eternal” and doomed to perish. Despite or because of all this, Rome managed to survive. Both as a city and as an ideology or idea, Rome proved (historically speaking) to be enduring and resilient. The end of the Roman Empire did not mean the end

84 Brodka 1998, 144–146; Näf 2011, 45–52.

85 See e.g. Lamotte 1961, and Brodka 1998, 215–254, who 261 rightly emphasizes that Augustine's attempt to destroy a claim for *Roma christiana* as a place of special earthly holiness was not entirely successful. See also the contributions by Fuhrer and Wolff in this volume.

of the ideology of Rome, as evidenced by the notion of the *translatio imperii*.⁸⁶ To address this, however, would transgress the boundaries of this paper; here, we have identified some of the mechanisms that contributed to the remarkable success of Rome's endurance. A model of progression praises its development from humble beginnings to world power from the Augustan Age, as well as the idea of resilience after a disaster. The latter idea gained renewed prominence in Late Antiquity, when the notion of a Phoenix-like rebirth occurs both before and after 410 (!),⁸⁷ as evidenced, for instance, by Ammianus Marcellinus 31.5.14 *post calamitosa dispendia res in integrum sunt restitutae*; Claudian, *cons.Stil.* 3.140b-149; *Gild.* 208 ff.; Rutilius Namatianus 1.115 f., and 1.140 *ordo renascendi est crescere posse malis*.

Apart from a concrete military, imperial, and geographical universality, various modes of abstraction open up possibilities of cultural globalization and trans-temporal and trans-geographical universalization, even in the face of criticism. The consequence is that it is hard to pin down one specific notion that Rome stands for, in contrast, for instance, to Babylon as the symbol of vice, or New York as the city of freedom. The difficulty of defining Rome exclusively as one thing or another is mirrored in the multitude of reasons that caused its greatness in the first place.⁸⁸ Rather, Rome stands as a recipe or formula that demonstrates how to employ various mechanisms of inculturation, which preserve core aspects of its identity – its literature, its political ideology of being a civilizing and ordering force, its insistence on institutional coherence with a local identity, etc. – while at the same time proclaiming universal values.

All these aspects contribute to making the idea of Rome “transportable”. This transportability of Rome as an emblem for civilizing imperialism proved to be enduring. As our previous investigation has demonstrated, it is the city's flexible adaptability that allows it to be used in various constellations and accentuations, including an innate awareness of its own shortcomings, which makes this “Rome ideology” or “myth of Rome” so resilient. In an important study, Ilaria Ramelli and David Konstan examine two Greek adjectives meaning “eternal”. Whereas *αἰδιος* is a philosophical term strictly meaning ‘eternal’ in the sense of ‘exempt from time’ (with subtler connotations dependent upon the philosophy in which it is employed), *αἰώνιος* can have a range of meanings, mostly connected to *αἰών*, ‘lifetime, age, epoch’, with the connotation of coming to an end within time eventually, although it has to be borne in mind that for instance Augustine repeatedly emphasizes the ambiguity of this Greek term.⁸⁹

⁸⁶ See Goetz 1958, for an overview.

⁸⁷ Döpp 1980, 217 n. 29.

⁸⁸ Cf. Lind 1972.

⁸⁹ Cf. e.g. Aug. c. *Prisc.* 5 *αἰών autem Graece aliquando aeternum, aliquando saeculum significare intellegatur: tamen quod ex hoc nomine derivatur et appellatur αἰώνιον, nec ipsi*

Rome's longevity is understood in terms of αἰώνιος, as is evidenced in Melinno, who in verse 15 uses ὁ μέγιστος αἰών. This fits in well with the fact that Latin *aeternus* (< *aeviternus*) is normally the equivalent of the Greek αἰώνιος.⁹⁰ There is almost never a transcendental quality assigned to the city of Rome; very few Christians attempted to do so, for instance Prudentius in *Peristephanon* 2.559 *Roma caelesis*, where it seems to be rather a poetic than a theological concept.⁹¹ Somehow the idea never seems to have caught on. A likely explanation for this fact is that the Judaeo-Christian apocalyptic tradition was so powerful in advocating Rome's eventual downfall.⁹² *Rome's 'eternity' is decidedly of this world – there is no heavenly Rome, only a heavenly Jerusalem.*

IX. Bibliography

- Austin, Roland G. (1971), *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus with a commentary by R.G.A.*, Oxford.
- Bolgia, Claudia/McKitterick, Rosamond/Osborne, John (eds.) (2011), *Rome Across Time and Space. Cultural Transmissions and the Exchange of Ideas c.500–1400*, Cambridge.
- Bowra, Cecil M. (1957), "Melinno's Hymn to Rome", in: *The Journal of Roman Studies* 47, 21–28.
- Breitenbach, Alfred (2004), *Das "wahrhaft Goldene Athen". Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur*, Berlin.
- Brodka, Dariusz (1998), *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*, Frankfurt a.M.
- Cancellieri, Francesco (1812), *Le sette cose fatali di Roma antica*, Rome.
- Classen, Carl Joachim (1980), *Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, Hildesheim/New York.
- Döpp, Siegmund (1980), *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Wiesbaden.
- Dopico Caínzos, María Dolores (1997), "Aeternitas rei publicae como programa político en Cicerón: el ejemplo del Pro Marcello", in: *Athenaeum* 85, 391–408.
- Dopico Caínzos, María Dolores (1998), "Le concept de l'"aeternitas" de Rome: sa diffusion dans la société romaine", in: *Les Etudes Classiques* 66, 259–279.
- Dürrenmatt, Friedrich (1982), *Plays and Essays*, ed. Volkmar Sander, New York.
- Edwards, Catherine (1996), *Writing Rome: Textual Approaches to the City*, Cambridge.

Graeci, quantum existimo, solent intellegere, nisi id quod non habet finem. nos autem sive αἰῶνα sive αἰώνιον non solemus dicere nisi aeternum; sed αἰῶνα dicimus et saeculum, αἰώνιον autem non nisi aeternum.

- 90 Cf. Maltby 1991, s.v. *aeternus*, referring to Varro, *ling.* 6.11 as a clear indication of *aeternus* meaning innerworldly longevity: *aevum ab aetate omnium annorum, hinc aeviternum, quod factum est aeternum: quod Graeci αἰῶνα.*
- 91 Pollmann 2011, 185 f. emphasizes the ambivalence of the eschatological dimension in Prudentius' poetry.
- 92 A similar pattern can be observed in early Greek Christian writers when addressing the role of Athens, the centre of pagan learning; cf. Breitenbach 2004.

- Esler, Philip (2005), "Rome in Apocalyptic and Rabbinic Literature", in: John Riches/Sim, David C. (eds.), *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context*, London/New York, 9–33.
- Fartzoff, Michel et al. (eds.) (2009), *Reconstruire Troie: permanence et renaissance d'une cité emblématique*, Besançon.
- Fuchs, Harald (1964), *Der geistige Widerstand gegen Rom in der Antiken Welt*, 2nd ed., Berlin.
- Gärtner, Hans Armin (1996), "Imperium Romanum", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 17, 1142–1198.
- Gärtner, Hans Armin (1996–1997), "Roma redet: Claudianus (In Gildonem 28–127) im Vergleich zu früheren und zeitgenössischen Autoren", in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 37, 277–284.
- Gärtner, Hans Armin/Ye Min (2008), "The Impact of the Empire's Crises on Historiography and Historical Thinking in Late Antiquity", in: Fritz-Hainer Mutschler/Mittag, Achim (eds.), *Conceiving the Empire: China and Rome Compared*, Oxford, 323–346.
- Gauger, Jörg-Dieter (1984), "Der Rom-Hymnos der Melinno (Anth. Lyr. II² 6,209 f.) und die Vorstellung von der Ewigkeit Roms", in: *Chiron* 14, 267–299.
- Gernert, Wilhelm (1918), *Laudes Romae*, Ph.D. thesis, Rostock 1914.
- Goez, Werner (1958), *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, mit Berücksichtigung der Tradition der antiken Historiographie*, Tübingen.
- Harris, William V./Holmes, Brookes (eds.) (2008), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, Leiden.
- Harvey, Paul B. (1999), "Approaching the Apocalypse: Augustine, Tyconius, and John's Revelation", in: Mark Vessey/Karla Pollmann/Alan Fitzgerald (eds.), *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, Bowling Green, 133–151.
- Heyworth, Stephen J. (2007), *Cynthia: A Companion to the Text of Propertius*, Oxford.
- Hose, Martin/Levin, Christoph (eds.) (2009), *Metropolen des Geistes*, Frankfurt a.M./Leipzig.
- Hui, Andrew (2011), "The Textual City: Epic Walks in Vergil, Lucan, and Petrarch", in: *Classical Receptions Journal* 3, 148–165.
- Johrendt, Jochen/Schmitz-Esser, Romedio (eds.) (2010), *Rom – Nabel der Welt. Macht, Glaube, Kultur von der Antike bis heute*, Darmstadt.
- Kahlos, Maijastina (2009), *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance in Late Antiquity*, London.
- Kasper, Walter (2010), "Rom", in: Christoph Marksches/Hubert Wolf (eds.), *Erinnerungsorte des Christentums*, Munich, 107–127.
- Klingner, Friedrich (1952), "Horazens Römeroden", in: id. et al. (eds.), *Varia Variorum. FS Karl Reinhardt*, Münster/Cologne, 118–136.
- Koch, Carl (1952), "Roma Aeterna", in: *Gymnasium* 59, 128–143 and 196–209 (reprinted in: Richard Klein [ed.] [1960], *Prinzipat und Freiheit*, Darmstadt, 23–67).
- Krämer, Hans-Joachim (1965), "Die Sage von Romulus und Remus in der lateinischen Literatur", in: Hellmut Flashar/Konrad Gaiser (eds.), *Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965*, Pfullingen, 355–402.
- Kraus, Christina S. (1994), "'No Second Troy': Topoi and Refoundation in Livy, Book V", in: *Transactions of the American Philological Association* 124, 267–289.
- Kytzler, Bernhard (1972), *Roma Aeterna. Lateinische und griechische Romdichtung von der Antike bis in die Gegenwart*, Zurich/Munich.

- Lamotte, Jean (1961), "Le mythe de Rome ville éternelle et saint Augustin", in: *Augustiniana* 11, 225–260.
- Lind, Robert (1972), "Concept, Action, and Character: The Reasons for Rome's Greatness", in: *Transactions of the American Philological Association* 103, 235–283.
- Lloyd-Jones, Hugh/Parsons, Peter (1983), *Supplementum Hellenisticum* 541, Berlin.
- Lugaresi, Manilo (1952), "La idea de Roma aeterna. Los historiógrafos griegos y Polybio", in: *Revista de Estudios Clásicos* 5, 73–100.
- Maltby, Robert (1991), *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds.
- Mazzoni, Cristina (2010), *She-Wolf. The Story of a Roman Icon*, Cambridge.
- Mellor, Ronald (1981), "The Goddess Roma", in: Wolfgang Haase/Hildegard Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.17.2, Berlin, 950–1030.
- Mols, Stephan T. A. M. (2003), "The Cult of Roma Aeterna in Hadrian's Politics", in: Lukas De Blois et al. (eds.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*, Amsterdam, 458–465.
- Murgia, Charles E. (1989), "Propertius 4.1.87–88 and the Division of 4.1", in: *Harvard Studies in Classical Philology* 92, 257–272.
- Näf, Beat (2010), *Antike Geschichtsschreibung. Form – Leistung – Wirkung*, Stuttgart.
- Näf, Beat (2011), *Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion*, Fribourg.
- Nixon, C. E. V./Saylor Rodgers, Barbara (1994), *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini: Introduction, Translation and Historical Commentary*, Berkeley et al.
- Olechowska, Elżbieta M. (1978), *Claudii Claudiani De Bello Gildonico. Texte établi, traduit et commenté*, Leiden.
- Ossner, Jean-Philippe (1969), "Quelques réflexions sur Roma aeterna", in: *Revue des Etudes Latines* 47, 492–496.
- Paschoud, François (1967), *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des invasions*, Rome.
- Pausch, Dennis (2008), "Der aitiologische Romulus. Historisches Interesse und literarische Form in Livius' Darstellung der Königszeit", in: *Hermes* 136, 38–60.
- Pollmann, Karla (2002), "Apocalypse Now?! – Der Kommentar des Tyconius zur Johannesoffenbarung", in: Wilhelm Geerlings/Christian Schulze (eds.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter*, Leiden, 33–54.
- Pollmann, Karla (2011), "Unending Sway: The Ideology of Empire in Early Christian Thought", in: Mark Vessey et al. (eds.), *The Calling of the Nations*, Toronto, 176–199.
- Roberts, Michael (2001), "Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the Early Fifth Century", in: *American Journal of Philology* 122, 533–565.
- Ragazzoli, Chloé (2008), *Éloges de la ville en Égypte ancienne. Histoire et littérature*, Paris.
- Ramelli, Ilaria/Konstan, David (2007), *Terms for Eternity: aiônios and aīdios in Classical and Christian Texts*, Piscataway, NJ.
- Rietbergen, Peter (2000), "De 'eeuwige stad' als tijdmachine: cultuur en politiek in de 'drie Romes'", in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 114, 29–55.
- Rossi, Andreola Francesca (2000), "The 'Aeneid' Revisited: The Journey of Pompey in Lucan's 'Pharsalia'", in: *American Journal of Philology* 121, 571–591.
- Rossi, Andreola Francesca (2001), "Remapping the Past: Caesar's Tale of Troy (Lucan BC 9.964–999)", in: *Phoenix* 55, 313–326.
- Sabbah, Guy (1979), "Rome éternelle et Rome temporelle dans les Res gestae d'Ammien Marcellin", in: *Vita Latina* 73, 22–31.

- Schmidt, Ernst A. (1991), "Vergils Aeneis als augusteische Dichtung", in: Jörg Rüpke (ed.), *Von Göttern und Menschen erzählen*, Stuttgart, 65–92.
- Schmidt, Ernst A. (2003), *Augusteische Literatur. System in Bewegung*, Heidelberg.
- Spencer, Diana (2005), "Lucan's Follies: Memory and Ruin in a Civil-War Landscape", in: *Greece and Rome* 52, 46–69.
- Stahl, Hans-Peter (1999), "Griechenhetze in Vergils Aeneis: Roms Rache für Troja", in: Gregor Vogt-Spira/Bettina Rommel (eds.), *Rezeption und Identität*, Stuttgart, 249–273.
- Stemberger, Günter (1979), "Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur", in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.19.2, Berlin, 338–396.
- Thraede, Klaus (1996), "Jerusalem II (Sinnbild)", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 17, 718–764.
- Vittinghoff, Friedrich (1964), "Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike", in: *Historische Zeitschrift* 198, 529–574.
- Wiater, Nicolas (2011), "Writing Roman History – Shaping Greek Identity: The Ideology of Historiography in Dionysius of Halicarnassus", in: Thomas A. Schmitz/Nicolas Wiater (eds.), *The Struggle for Identity. Greeks and Their Past in the First Century BCE*, Stuttgart, 61–91.

HENRIETTE HARICH-SCHWARZBAUER

Die ‚Mauern‘ Roms in Claudians *De bello Gildonico*
und *De bello Getico* –
Diskurse der Angst in den Jahren 398–402

Claudius Claudianus richtet aus der Perspektive Westroms den Blick auf die zunehmenden Bedrohungen Roms, die er nicht nur als aussenpolitische Gefahr darstellt. Seine Gedichte beleuchten die Jahre 396 bis ca. 404, in denen die Sicherheit Roms wiederholt infrage stand. Panegyrik auf Stilicho und Honorius sowie Invektiven auf Exponenten der Macht im Osten charakterisieren seine ‚Politpoesie‘. In der historischen und in der Literaturwissenschaft wird die Frage nach dem Dokumentationswert von Claudians Dichtungen insgesamt und damit auch im Vorfeld des Jahres 410 immer wieder gestellt. Angesichts der grossen Nähe des Dichters zum Hofe, zu Stilicho und mehr noch zu Serena, die am Hof ihre Machtposition (gleichsam *domi*) entfaltete,¹ wurde Claudian eine besondere Aufmerksamkeit als Quelle geschenkt. Man nahm ihn beim Wort und machte ihn zum intimen Zeitzeugen. Man bezichtigte ihn selbst der Politpropaganda.² Skepsis gegenüber seiner Glaubwürdigkeit überwog. Im Gegenzug dazu wurde er, freilich auch hier in je unterschiedlicher Intensität, als Dichter vereinnahmt, wonach seine Gedichte aus der Gattungstradition erklärt und infolgedessen ihr Dokumentationsgehalt teils stark relativiert wurde. Bereits Döpp (1980) wies auf derartige, wenig zielführende Polarisierungen hin, wobei er durchaus als Literaturwissenschaftler argumentiert, wenn er die Bedeutung etwa von Claudians Gotenkrieg als Geschichtsdokument unterstreicht.³ Döpp sensibilisierte auch die Forschung für das Motiv der Angst bei Claudian.⁴ Er unterstreicht ihre Relevanz für das Verständnis des Gotengedichts.⁵

1 Vgl. Claud., *c. min.* 30, 225–236.

2 Den entscheidenden (und für die Claudianforschung überaus produktiven, da zu regem Widerspruch herausfordernden) Impuls für diese Sichtweise gab Cameron 1970.

3 Zur Forschungssituation anhand des *Bellum Geticum* vgl. Döpp 1980, 214 f. Balzert 1974, 18–23 hatte das Motiv des *timor* in *Get.* im Vergleich mit Lucan, *Phars.*, Buch 1 kurz angesprochen.

4 Gnllka 1973, 147–157 diskutierte das Motiv der Angst zuvor mit Blick auf die Prodigien (Wolfsprodigium) und die Debatte um die Glaubenshaltung des Dichters. Er konzentrierte sich auf die Verherrlichung Stilichos, der nicht „im Lichte des kurz-sichtigen, primitiven Tammenschen“ erscheine (152) und sich in dieser Hinsicht von Alarich unterscheide (155).

Das Motiv der Angst – von Individuen wie von Interessensgruppen oder einem Kollektiv – ist in Geschichtsdarstellungen allgemein, egal welcher Gattung sie angehören, ein wichtiges Element u. a. für die Zuschreibung von Bedeutung an einen Feind, für das Generieren und die Lenkung von Erzählung, aber auch für die Reflexion von Geschehen.⁶ Der *metus Gallicus* und der *metus Punicus* gehören gar zum stehenden Repertoire der römischen Literatur. Im Epos wird das Motiv der Angst⁷ wie in der Historiographie überaus häufig aufgerufen.

Angst wird in der antiken Literatur negativ bewertet. Sie wirkt bedrohlich und lähmend, doch steht sie nicht selten auch am Beginn des Erfolgs. Sie aktiviert die nötigen Kräfte und Strategien, mit deren Hilfe ein Gegner anvisiert und überwunden wird. Somit kann sie ein nützlicher erster Antrieb sein, dem sich Erfolge, insbesondere Siege verdanken. In diesem Fall wird sie durch ein *consilium* korrigiert, auf dem andere (produktive) Verhaltens- und Handlungsweisen entfaltet werden können.⁸

Claudian hat, wie zu zeigen ist, das Motiv der Angst in seinen Gedichten immer wieder aufgegriffen und durchgespielt. Mit Bezug auf die literarische Tradition hebt er mit Blick auf die aktuellen Bedrohungen die Angst Roms vor den Galliern unter Brennus⁹ und vor Hannibal hervor.¹⁰ Allen anderen voran

5 Döpp 1980, 212; 219–222.

6 In der Mentalitätsgeschichtsforschung und der historischen Anthropologie wurde das Phänomen der Angst umfassender untersucht. Die Ansicht, dass Angst allgemeine Gültigkeit habe und damit einer Historisierung entzogen sei, gilt als widerlegt. Demgegenüber rückt die Frage in den Vordergrund, wie die Disposition für Angst konstruiert wird und welche Diskurse und Praktiken der Angst sichtbar gemacht werden können. Vgl. den nützlichen Forschungsüberblick bei Knepp 1994, 9–11; Barghop 1994, insb. 36–40. Barghop positioniert sich gegen die Ansicht Paul Veynes von der „geichtslosen Virtualität“ und der von Wolfgang Lepenies formulierten „anthropologischen Kompetenz“ der Angst, der man ein Gesicht zu geben hat, indem man sie auf die Ebene des historischen Diskurses transferiert. Einem älteren Forschungszugang verpflichtet ist Dodds 1965.

7 Die Unterscheidung zwischen Furcht und Angst (auch aus der Warte der Psychologie) ist modern und gilt für die antiken Texte nicht. Zur Bedeutung von Angst (z. B. in der deutschen Sprache) vgl. Bergenholtz 1980. Eine Wordfelderhebung zu Furcht versucht MacKay 1961, 308–316. Er hält fest, dass Begriffe zum Wortfeld Angst in der ‚Silbernen Latinität‘ merklich zunehmen. Wie weit dieser Anstieg anderen Faktoren wie z. B. einer rhetorischen Strategie zuzuschreiben ist, lässt MacKay offen.

8 Gemäss Barghop (49) soll Angst nicht „wertend“ verstanden werden. Für den antiken Text ist zum Phänomen Angst die Debatte um die Affekte einzubeziehen. Angst ist negativ konnotiert und tritt meist als kollektives Phänomen auf. In Reaktion auf Angst werden positive Kräfte (meist von Individuen) freigesetzt.

9 Z. B. *Gild.* 126; *Get.* 432. Textverweise folgen der Ausgabe von Hall (1985).

10 Z. B. *Gild.* 76–86; *Get.* 145–150 u. ö. Zum ‚Bildungsbild‘ Claudians zur ‚römischen Geschichte‘ vgl. Eigler 2003, 158–164.

werden M. Furius Camillus,¹¹ Q. Fabius (Cunctator)¹² und Scipio¹³ in seinen Gedichten als die exemplarische Gestalten genannt, die Ängste eindämmen und somit zu Rettern der Mauern Roms werden.

Das Motiv der Angst bei Claudian wurde bislang für einzelne Ereignisse untersucht. Hier wird es darum gehen, Angst zu kontextualisieren und im Werkzusammenhang zu sichten, wobei die zwei Epen, in denen das panegyrische Moment weniger prominent hervortritt, *De bello Gildonico* und *De bello Getico*, in den Blick genommen werden.¹⁴ Der Dichter spricht die Gefahren, die durch den Abfall Libyens und durch die wechselnden Loyalitäten Alarichs drohen, sowie die daraus resultierenden Ängste in diesen beiden Gedichten direkt und offensiv an. Zu erhellen wird demnach sein, wie Angst konstruiert und welche Motive evoziert werden, aber auch, welche alternativen Verhaltens- und Handlungsoptionen damit verbunden in den beiden Epen zum Tragen kommen. Gesetzt wird die Prämisse, dass Claudian über das Ephemere hinaus, das mit einer dem Augenblick geschuldeten Anlasspoesie assoziiert wird,¹⁵ für die wiederkehrenden Bedrohungen Roms sehr wohl einen längeren Wahrnehmungshorizont besitzt und diesen in seine Poesie einschreibt.

Anhand des Motivs der Ewigkeit Roms, symbolisiert durch die personifizierte Roma wie auch durch die Mauern Roms, werden die einschneidenden Ereignisse der anhaltenden Krise und ihre temporären Überwindungen thematisiert. Verdichtet findet sich ein Bekenntnis zur Ewigkeit Roms in den viel besprochenen Textpassagen im *Bellum Gildonicum* (398) mittels der Verjüngung der greisen Roma, im *Bellum Geticum* (402), daneben auch im Panegyricus auf das Konsulat Stilichos (400) und später auf das sechste Konsulat des Honorius (404). Die panegyrisch überformten Epen apostrophieren das Lob des Erfolgs wie den Spott des Scheiterns als (Fehl-)Leistung Einzelner. Um Roms Uerschütterlichkeit einem höfischen Publikum erfolgreich vermitteln zu können, bedarf es der überzeugenden Darstellung der langen Erfolgsgeschichte Roms, wie sie insb. in der Historiographie und in der Epik ausgeführt und immer wieder beglaubigt wurde. Claudian verarbeitete ein Wissen um die Vergangenheit Roms, welches im spätantiken Lektürekanon der *grammatici* seinen

11 *Olybr. et Probin.* 149.

12 *Z.B. Gild.* 89; *cons. Stil.* 1,382 u. ö.

13 *Gild.* 85; und des Öfteren die namhaftesten Vertreter der gens Cornelia im Kollektiv in *cons. Stil.* 1,381; *cons. Stil.* 2,384, *praef. cons. Stil.* 3,1 u. ö.

14 Die Frage des Verhältnisses von Panegyrik und historischer Epik bei Claudian, die trotz Annäherungen der Standpunkte nach wie vor in Diskussion ist, ist für meine Fragestellung nicht zentral. Sie wird in den Abschnitten zu *Gild.* und *Get.* näher berücksichtigt werden.

15 Schindler 2009 (92) äussert (am Beispiel von *De bello Gildonico*) Skepsis gegenüber der eher auf den Moment ausgerichteten Anlassdichtung Claudians (zu Pohlmann 2001, 102).

festen Platz hatte.¹⁶ Doch war für ihn die symbolische Bedeutung Roms und seiner Unerschütterlichkeit nicht nur über die Literatur legitimiert. Immerhin war er mit dem Kreis des Symmachus in Rom verbunden. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die dritte *relatio* des Symmachus im Jahr 384, die von der Entfernung des Altars der Victoria ihren Ausgang nimmt. Symmachus' Gesuch handelt von der Sorge um Roms Zukunft, um die Unbesiegbarkeit der *urbs aeterna* durch äussere Feinde zu beteuern.¹⁷ Wichtige Elemente der *relatio* sind die Prosopopöie der hochbetagten Roma, die nicht durch Verjüngung transformiert werden will,¹⁸ die Forderung nach Toleranz für die alte *religio*, welcher sich die Überwindung von Feinden verdankt und die Forderung, zumindest die Integration der paganen Kulte als Kulturgut zu garantieren.¹⁹ Nicht zuletzt vertritt Symmachus die Ansicht, Naturkatastrophen würden durch die Vernachlässigung von Kulteinrichtungen hervorgerufen, da man die finanziellen Zuwendungen an die Kulte unterbunden habe.²⁰ Ambrosius antwortet auf Symmachus, indem er dessen Argumente gegen ihn wendet, um die Unversehrtheit Roms aus der militärischen Stärke ihrer Verteidiger zu erklären.²¹ Claudian konnte also zeitgenössische Romdiskurse aufnehmen und verfügte durch den Rückgriff auf die Literatur gleichsam über eine doppelt sanktionierte Argumentation.

Anhand der zahlreichen Erzählmotive, die Claudian angesichts der aktuellen Gefährdung Roms und der damit verbundenen Angst/Furchtlosigkeit aufbietet, kann die Frage geschärft werden, wie er diese Angst um Rom über ein isoliertes Ereignis hinaus literarisch gestaltet.

16 Vgl. Eigler 2003, 57–62.

17 Zur dritten *relatio* vgl. Klein 1972.

18 Symm., *rel.* 3,9 f.

19 Erhellend dazu ist der Bericht des Ammianus Marcellinus (16,10) über den Rombesuch des Constantius, der sich durch das pagane Rom nicht bedroht fühlt. Angesichts der *delubra* Roms ist er *securus*, also sorglos gelassen und ohne Angst (*placido ore*). Gärtner 1998, 161 vermerkt hingegen, dass Constantius bei seinem Einzug in Rom „erschrickt“. Indes ist von einem (negativ konnotierten) Erschauern nicht die Rede, sondern vielmehr von Staunen und einem positiv zu lesendem Beeindrucktsein (10,6: *stupebat*; 10,9: *non cohorrui*; 10,13: *obstupuit ... laetitia fruebatur ... dicacitate ... oblectabatur*; 10,15: *haerebat attonitus*).

20 Symm. *rel.* 3,16.

21 Zur Rationalisierungsstrategie des Ambrosius, der generell einem theologischen Geschichtsverständnis (eusebianischer Prägung) anhängt, vgl. Klein 1972, 183 f.

1. Das *Bellum Gildonicum*

Das *Bellum Gildonicum*²² schildert die Bedrohung Roms angesichts der Hungersnot, die durch Libyen provoziert wurde. Libyen hatte 397 seine Allianzen gewechselt und die Getreideeinfuhr für Rom eingestellt. Das Gedicht, das nicht so augenscheinlich auf *laudes* Stilichos hinführt,²³ stellt die Person des Mascezel, des Bruders des Abtrünnigen Maurenfürsten Gildo, in den Mittelpunkt. In *Gild.* setzt ein Diskurs der Angst bereits mit den ersten Versen ein. Er steht in Zusammenhang mit dem Auftritt der personifizierten Roma in der Götterversammlung im Olymp, die eine Klagerede an die Adresse Jupiters vorbringt. Bezeichnenderweise wird Roma als verängstigt beschrieben, sie ist ausgehungert und alt (weisshaarig).

Gild. 17–24:

*Exitii iam Roma timens et fessa negatis
frugibus ad rapidi limen tendebat Olympi
non solito vultu nec qualis iura Britannis
dividit aut trepidos summittit fascibus Indos
vox tenuis tardique gradus oculique iacentes
interius; fugere genae; ieiuna lacertos
exedit macies. umeris vix sustinet aegris
squalentem clipeum; laxata casside prodit
canitiem plenamque trahit rubiginis hastam.*²⁴

Roma, die den Untergang befürchtete und erschöpft war, da ihr das Getreide versagt wurde, eilte an die Schwelle des sich rasch drehenden Olymps, nicht mit ihrer gewohnten Miene und nicht so, wie sie den Britanniern ihr Recht zuteilte oder die verängstigten Inder mit ihren Rutenbündeln unterwarf. Ihre Stimme war nun schwach und langsam ihr Schritt, die Augen tiefer in die Augenhöhlen gesenkt, die Backenknochen traten hervor, abgemagert und ausgezehrt waren die Arme. Kaum konnte sie auf ihren kranken Schultern den rostigen Schild tragen, unter dem locker sitzenden Helm kam ihr weisses Haar zum Vorschein und ihr Speer war voll Rost.

Roma bringt den Olympiern ihre Sorgen um ihre Mauern vor:

Gild. 28–31:

*Si mea mansuris meruerunt moenia nasci,
Iuppiter, auguriis si stant immota Sibyllae*

- 22 Die umfangliche Forschungsdiskussion sei hier an einzelnen Stimmen vergegenwärtigt: Pollmann 2001, 100 f. votiert gegen eine Zuordnung zum historischen Epos. Garambois-Vasquez 2007, 22–40; insb. 39 spricht von einer Osmose von Epos und Invektive, allerdings mit der Tendenz, die Invektive hervorzukehren. Müller 2011, 183–212; insb. 183 (mit Anm. 1) und 205 f. folgt tendenziell Garambois-Vasquez. Er unterstreicht stärker die Differenz von *Gild.* und den Invektiven Claudians gegen Rufin und Eutrop.
- 23 Claudian wendet die Bezwingung des Gildo in *cons. Stil.* 1,281–285 unverhohlen zum Lob Stilichos.
- 24 Die Übersetzungen stammen von der Verf.

*carmina, Tarpeias si necdum respuis arces,
advenio supplex...*

Wenn meine Mauern es verdienten, für die Dauer geschaffen zu sein, wenn, o Iuppiter, die Deutung der sibyllinischen Sprüche nicht erschüttet ist, wenn du die tarpeische Festung noch nicht zurückweist, komme ich als Bittstellerin ...

Eine Rückblende²⁵ in die Vergangenheit Roms aus dem Munde der Roma erinnert an die Bedrohungen, denen sie im Laufe der Jahrhunderte ausgesetzt war. Sie evoziert ihre Geschichte, indem sie an die zahlreichen Versuche, Rom zu besiegen und das Kapitol einzunehmen, erinnert. In Hannibal und den Galliern unter Brennus kulminieren die Ereignisse dieser Rückschau. Indem aber die ‚Festung‘ Rom mit der *Tarpeia arx*²⁶ assoziiert wird, nämlich der Einnahme des Kapitols durch die Sabiner und dem Verrat der Römerin Tarpeia, liegt es nahe, in dieser Iunktur auch eine subtile Anspielung auf die problematische Konstruktion zu sehen, der zufolge Rom uneinnehmbar sei. Mit Tarpeia wird dann an die Gefahr erinnert, die Rom durch innere Feinde bedroht.²⁷

In der Forschungsliteratur konzentriert man sich auf die Beschreibung und die Einbindung der dahinwelkenden Göttin in die Motivtradition.²⁸ Hier soll indes der Aspekt hervorgekehrt werden, dass Iuppiter Roma auf wundersame Weise von einem Moment zum andern verjüngt. Indem er Honorius zum starken Mann und im übertragenen Sinn zum Hoffnungsträger erklärt, der den gemeinsamen Feind Afrikas beseitigen und Roms Erneuerung herbeiführen könne, sollte sich die Regeneration der Roma in Form einer militärischen Wiedererstarkung vollziehen:

Gild. 205–212:

... communem prosternet Honorius hostem.

...

25 Der Aperçu über die Bedrohungen Roms setzt bei der jüngsten Gefährdung, der Teilung des Reichs nach dem Tod des Theodosius, an, die eine Schwächung des Westens zur Folge hat (60 f.). Das Angst-Motiv, das zu Beginn von *Gild.* eingeführt wird, bringt Roma in ihrer Rede erneut vor: *pavido metimur caerulea voto / puppis si qua venit* (67 f.). Die sieben Hügel Roms werden von Roma nicht länger als Schutzwall (für Wohlstand) erachtet, sodass sie letztlich die Frühzeit und Enge Ur-Roms herbeisehnt (*Gild.* 104–112).

26 Die Iunktur *Tarpeia ... arx* spielt in der Erfolgsgeschichte Roms auf das Kapitol an, die natürliche und symbolische Festung (vgl. z.B. Verg. *Aen.* 8, 652). Auch Ambrosius (*ep.* 18,7) erwähnt den Tarpeischen Felsen. Ein Bezug zur *Aeneis* ist bei ihm nicht zu erkennen.

27 Hypotext ist an dieser Stelle Lucan, *Phars.* 7,758, bei dem die Iunktur an derselben metrischen Position steht wie in *Gild.* (vgl. Charlet 2000, 199 f.). *Phars.* 7,758 ist im Kontext des Machtanspruchs Caesars zu verstehen, der in der Schlacht bei Pharsalus und im Bruderkrieg sein wahres Gesicht zeigt.

28 Dazu Gärtner 1998, 160–179.

*dixit et adflavit Romam meliore iuventa.
continuo redit ille vigor senique colorem
mutavere comae. solidatam crista resurgens
erexit galeam clipeique recanduit orbis
et levis excussa micuit rubigine cornus.*

... einen gemeinsamen Feind wird Honorius zu Fall bringen ... So sprach er [Iupiter] und hauchte Roma eine bessere Jugend ein. Sogleich kehrte die ihr eigene Lebenskraft zurück und ihr Haar legte die Farbe des Alters ab. Der Helmbusch, der sich wieder aufrichtete, hob den Helm gefestigt empor, wieder leuchtete der Schild und leicht geworden blitzte der Speer, der Rost war abgeschüttelt.

Die Verjüngung dürfte, wie in der Forschung vielfach gesehen wurde, den Altersdiskurs um Roma aufgreifen, der von Symmachus funktionalisiert und von Ambrosius verworfen worden war.²⁹ Im Erzählgang wirkt die Verjüngung unmotiviert und nahezu surreal.³⁰ Es gibt keine kausale Verknüpfung mit einer von Iupiter zuvor angestossenen Unglücksgeschichte Roms.³¹ Die Ankündigung, dass Honorius den Schutz Roms in Zukunft garantieren werde, will die abrupte Verjüngung legitimieren. Eine Begründung dafür wird mittels zweier parallel konstruierter Traumerscheinungen nachgereicht. Die Irritation, die sich für den Leser einstellt, wird dadurch nicht aufgehoben. Auch das zeitgenössische Publikum dürfte davon nicht gänzlich unberührt geblieben sein. Dass Roma von einem Augenblick zum andern, noch dazu in einer besseren Jugend vor Augen steht, kann durch die Traumgesichte allein nicht hinreichend begründet werden, wenn später Arcadius von Theodosius I. (dem Grossen) und Honorius von seinem Grossvater Theodosius, einem erfolgreichen Heerführer, des Nachts aufgesucht und instruiert werden.³²

Der Erzähler folgt mit der Szene vom nächtlichen Besuch der inzwischen vergöttlichten Theodosii bei ihren Nachkommen eng der epischen Tradition. Ein bekanntes Motiv wird aufgerufen: die Unbedarftheit bzw. die Säumigkeit und das ‚Verliegen‘ von Handlungsträgern, die dem ‚Privaten‘ gegenüber der Verantwortung für das Gemeinwohl den Vorzug geben und somit Sorglosigkeit demonstrieren.

29 Symm, *rel.* 3,9 und insb. 3,10 (*sera tamen et contumeliosa est emendatio senectutis*) und Ambros. *ep.* 18,7 (*erubescat senectus, quae emendare se non potest. non annorum canities est laudanda sed morum*). Vgl. Gärtner 1998, 172 f.; Roberts 2001.

30 Pollmann 2001, 104 hebt für *Gild.* insgesamt den grossen Anteil surrealer Züge hervor. Die literarische Umsetzung eines ‚Blitzkrieges‘ erklärt indes die so spezifische Formung dieses Epos wohl am ehesten.

31 Döpp 1980, 138 f. geht diesem Aspekt nicht nach. Ihm erscheint Roma eine „von Jupiter Erlöste“.

32 Müller 2011, 192 nimmt vom Moment der wundersamen Verjüngung nicht näher Notiz, er begründet sie aber in anderem Zusammenhang durch die Aufträge der Theodosii an Arcadius und Honorius.

In *Gild.* wird nicht näher geschildert, in welcher Entourage Theodosius auf Arcadius trifft, die Begegnung findet im Schlafgemach des Sohnes statt:

Gild. 225 f.:

*at pater, intrantem Pontum qua Bosphorus artat,
Arcadii thalamis urbique illapsus Eoae.*

Doch dort, wo der Bosphorus das Schwarze Meer einschnürt, glitt der Vater in das Schlafgemach des Arcadius und in die Stadt im Osten herab.

Die berührenden Worte des Arcadius, der sich über das unvermutete Wiedersehen mit seinem Vater freut,³³ erinnern an das Zusammentreffen von Anchises und Aeneas.³⁴ Theodosius richtet eine zwischen Schelte und Aufmunterung changierende Rede an den Sohn. Der Anstoss zu dieser Rede dürfte aus dem vierten Buch der *Aeneis* kommen, mit der Merkur Aeneas dazu auffordert, Dido zu verlassen und seiner Sendung nachzukommen.³⁵ Eine ähnliche Rolle wie Merkur übernimmt Theodosius der Grosse, der die unheilvolle Allianz des Arcadius mit Gildo, die mangelnde Solidarität des Arcadius mit dem Bruder und damit gegenüber dem Reich sowie die Feindseligkeit des Ostens gegenüber Stilicho tadelt (230–324).

Das ‚Verliegen‘ des Honorius, das näher ins Bild gebracht wird, ist nicht so offensichtlich der Kritik ausgesetzt. Es wiegt aber, bringt man intertextuelle Bezüge in Anschlag, nicht minder schwer als der ‚Verrat‘ des Arcadius. Der Grossvater trifft Honorius in den Armen seiner Ehefrau Maria an. Tyrischer Purpur³⁶ zielt das *cubile* des jungen Ehepaars:

Gild. 326–328:

...
*Hesperiam pervenit avus castumque cubile
ingreditur, Tyrio quo fusus Honorius ostro
carpebat teneros Maria cum coniuge somnos.*

In den Westen gelangte der Grossvater und betrat das keusche Schlafgemach, in dem Honorius auf Purpur gebettet mit seiner Ehefrau Maria sanften Schlaf genoss.

33 *Gild.* 227–229.

34 *Aen.* 6,687–699. Vgl. Charlet 2000, 136 z. St. und zuletzt Müller 2011, 192.

35 *Aen.* 4,265–276, insb. 222–237. Mit diesen Versen wird die falsche Hoffnung auf eine Herrschaft in Verbindung mit Libyen demaskiert. Schindler 2009, 101 f. hingegen verweist auf das Traumgesicht der Allecto, die in der Gestalt der Calybe den Rutulurfürsten Turnus zum Kampf gegen Aeneas anstachelt (*Aen.* 7,421–434).

36 Der phönizische Purpur ist doppelt kodiert. Zum einen steht er für das erotische Begehren, zum andern ist er ein Symbol für herrscherliche Pracht. Beide Kodierungen vereinen sich in Dido. Vgl. Vergil, *Aen.* 4,134: *ostro insignis sonipes* (mit Bezug auf Dido); *Aen.* 4,139; *purpuream ... vestem* (ebenfalls mit Blick auf Dido). Zur erotischen Konnotation von Purpur vgl. z. B. *Aen.* 12,67: *sanguineo ... ostro* (Lavinias Erröten, das ihr Begehren für Turnus verrät). Claudian unterstreicht mit dem Purpur insbesondere die Repräsentationsfunktion des spätantiken Herrschers.

Honorius wird als Ehemann und gleichsam *in privatis* ins Bild gebracht. Wenngleich hervorgehoben wird, dass es sich bei seiner Verbindung mit Maria um ein *castum cubile* handelt, wodurch der Funktion von Ehe eines christlichen Herrscherpaars Genüge getan wird, eröffnet sich dem Rezipienten, der über Vergil hinaus an den römischen Epikern geschult ist, eine durchwegs kritische Lesart. Sie führt ihn zur Debatte um den *homo politicus* und um die Hierarchie der *officia*. Das Motiv des ‚Verliegens‘ bei Kriegsgefahr kommt im Bürgerkriegsepos Lucans zum Tragen, in dem ein differenzierter Diskurs um die vorrangigen Pflichten für die Gemeinschaft (gegenüber denen der Ehe) angelegt ist. Pompeius selbst spricht dieses ‚Verliegen‘ an, wenn er nach einer in Sorge durchwachten Nacht seine Frau Cornelia, mit der er durchaus in rechtmässiger Ehe verbunden ist (5, 528: *iusta Venus*), auf seine Pflichten im bevorstehenden Kampf mit Caesar vorbereitet. Seinen Dienst für die *res publica* setzt er mit diesem Akt letztlich an die oberste Stelle.

Phars. 5,749 f.:

... nam me iam Marte parato
securus cepisse pudet cum coniuge somnos ...

Denn ich schäme mich, wo doch die Schlacht bereits vorbereitet ist, mit meiner Ehefrau sorglos die Nächte zu verbringen.

Die Engführung auf die Gestalt des Theodosius I., der Merkur vergleichbar Arcadius zur Rede stellt und parallel dazu die Fokussierung auf den älteren Theodosius, der sich zu Honorius aufmacht, liessen die Polyphonie dieser Szene nicht hörbar werden. Anspielungen auf Hypotexte, die sich nicht auf das unmittelbare Kriegsgeschehen beziehen, sind jedoch in der Frage um Diskurse von Angst und mit ihr verbundener Haltungen, Reaktionen und atmosphärischer Färbungen aufschlussreich.³⁷

Bereits bei Aeneas und Pompeius war von einem ‚Verliegen‘ und von Privatheit zur falschen Zeit die Rede. Bei beiden sollte das Hintanstellen eines *officium* nicht unerhebliche Konsequenzen nach sich ziehen: Aeneas vererbt die Folgen seines Säumens in Karthago an seine Nachkommen. Er verschuldet den Fluch Didos und die Feindschaft zwischen den Puniern und Rom. Pompeius wiederum konzentriert sich wegen seiner Sorge um Cornelia nicht ausreichend auf den bevorstehenden Kampf und verliert die Schlacht bei Pharsalus. Claudian schreibt mithilfe des Motivs des ‚öffentlichen‘ Menschen allgemein und des *homo politicus* im Ehebett, mit dem er Honorius in *Gild.* einführt,³⁸ Skepsis gegenüber der wundersamen Verjüngung der Roma in die offensichtliche Ge-

37 Olechowska 1978, 182 z. St. notiert zu *Gild.* 328 als Quelle neben Verg. *Georg.* 3,435, *Aen.* 4,552 und 4,555 auch Lucan, *Phars.* 5,750, ohne diese Anspielungen weiter zu verfolgen. Ähnlich auch Charlet 2000, 143 z. St.

38 Dazu Harich-Schwarzbauer, *Feminine Side* (im Druck).

nugtuung über die Bezwingung Libyens ein. Während Pompeius in Sorge um die Zukunft Roms eine schlaflose Nacht verbringt, aber immerhin Selbstkritik übt, charakterisiert das Fehlen jeglicher Angst oder Sorge den jungen Honorius.³⁹ Dass Claudian damit das heikle Problem anspricht, dass sich Honorius, anders als Pompeius, des Ernstes der Lage nicht einmal bewusst ist, spiegelt sich in der Konzeption der Szene wider. Denn kein anderer als der Grossvater, Flavius Theodosius, der Inbegriff eines aufrechten Militärs, der viele Siege errungen und sein Leben der Verteidigung Roms gewidmet hatte, um für die Bestrafung von disziplinelosen Soldaten hingerichtet zu werden, rüttelt Honorius wach.⁴⁰ Die *adhortatio* des Grossvaters, der Honorius aus dem Bett holt und ihn auf die Pflichten des Herrschers einschwören möchte, weckt im unbedarften Enkelsohn sofortige, aber auch masslose Kriegsbegeisterung, welcher er umgehend in einer Rede an Stilicho Ausdruck verleiht.⁴¹ Stilicho, der die Rolle des Beraters einnimmt, korrigiert diesen Elan in einer Gegenrede taktisch klug, ohne dass Honorius aufgrund seiner Ignoranz sein Gesicht verliert.⁴² Der kritische Subtext wird dadurch aber nicht eliminiert. Denn der Aspekt der spontanen, nicht sorgsam vorbereiteten und in der aktuellen Gefahr unmässigen Kriegseuphorie wird unter der Textoberfläche fortgeschrieben:

Gild. 349 f.:

*at iuvenem stimulis immanibus aemula virtus
exacuit.*

Doch den jungen Mann trieb der Wetteifer mit ungeheuren Stacheln an.

Unmässigkeit und Selbstverkenning sind der Motor des jungen Herrschers, sobald man Intertextualität mit den römischen Epikern ins Spiel bringt. Lucan, *Phars.* 1,120⁴³ (zu Caesar und Pompeius) und Silius Italicus, *Pun.* 15,129 f. (zu Scipio) werden zu Recht für *Gild.* 349 f. als Bezugstexte geltend gemacht.⁴⁴ Im Gegensatz zu Lucan wird das Motiv, den Krieg zu beginnen, bei Claudian durch das Epitheton *immanibus* zusätzlich negativ qualifiziert. Das Auseinanderklaffen zwischen der Unerfahrenheit des Honorius und seiner Bereitschaft, die Waffen zu tragen, wird mit diesem Epitheton unterstrichen. Die *Punica* bestätigen darüber hinaus die Hypothese eines kritischen Subtextes, der einen Diskurs der Angst trägt: Scipio steht am Scheideweg zwischen *virtus* und *voluptas*.⁴⁵ Nach

39 Olechowska 1978,182 geht von einer intendierten Veränderung der Ereignisabfolge im Konflikt um Gildo aus, indem sie die Hochzeit des Honorius, die im Februar 398 stattfand, vor die Abfahrt der Flotte Mascezel's reiht.

40 Zu Flavius Theodosius vgl. Groß-Albenhausen 2002, 340 f.

41 *Gild.* 354–378.

42 *Gild.* 380–414.

43 ... *stimulos dedit aemula virtus*.

44 Vgl. Charlet 2000, 144 z. St.

45 Sil. *Pun.* 15,1–130.

sorgsamem und langem Abwägen bricht er aus Sorge um Rom in den Kampf gegen Hannibal auf, angetrieben wird er von der alles lähmenden Angst des Senats.⁴⁶

2. Das *Bellum Geticum*

Der Diskurs um die Verjüngung Roms wie um eine unproduktive respektive eine produktive Angst um Rom setzt sich im Gedicht *Über den Gotenkrieg* fort. Das *Bellum Geticum* ist das zweite Gedicht, das fester in der Gattung des historischen Epos verankert ist. Ähnlich wie das *Bellum Gildonicum* zielt es auf *laudes* Stilichos ab, wobei dieser Lobpreis nicht allzu offensichtlich markiert wird.⁴⁷

Stilicho wird bereits eingangs als Sieger über Alarich nach dessen Einfall in Italien im Herbst 401 und seiner Niederlage 402 bei Pollentia eingeführt. Damit besteht für den Autor die Möglichkeit, die kritische Lage Roms und die dort um sich greifende Angst *ex eventu* (des Sieges) zu thematisieren, ohne dass die Erfolge Stilichos und sein Verdienst, Rom zu sichern, geschmälert würden.⁴⁸

Get. 36–41:

*per te namque unum mediis exuta tenebris
imperio sua forma redit claustrisque solutae
tristibus exangues audent procedere leges.
iamque potestates priscus discriminat ordo
iustitiae, quas ante pares effecerat unas
nube timor.*

Denn einzig durch dich wurde dem Reich, das mitten aus der Finsternis empor gerissen wurde, seine Gestalt zurückgegeben, und schon wagen es die entkräfteten Gesetze, da die schrecklichen Riegel geöffnet sind, herauszuschreiten. Schon teilt die alte Rechtsordnung die legitime Macht zu, die zuvor die Furcht mit einer Wolke eingeebnet hatte.

Der Erzähler vergleicht die Angst, die Stilicho den Römern nimmt, mit der Reaktion einer verängstigten Schafherde (44: *in pecorum morem formidine clausi*), die fremde Kräfte für ihren Untergang (47: *excidio*) verantwortlich macht. Stilicho wirkt über diesen Vergleich als positiver, Schutz gewährender Gegenpol. Das kollektive Rom artikuliert seine Angst, wie schon im *Bellum*

46 Vgl. Sil. *Pun.* 15,1–19 (Angstmotiv) und insb. 18 f. (der von Sorgen geplagte Scipio).

47 Vgl. Döpp 1980, 199; Müller 2011, 368 f.

48 *Get.* 23 f. spricht ausdrücklich von einer Stilicho-Panegyrik. Das Gedicht soll in Rom im Apollon-Tempel vorgetragen worden sein (*pr. Get.* 3 f.). Stilicho soll zu den Anwesenden gezählt haben (6 *cons. Hon.* 124). Dazu Döpp 1980, 211. Zur Abfassung von *Get.* noch vor der Schlacht von Verona vgl. Döpp 1980, 213. Für eine Entzerrung der so strengen Abfolge der Abfassung von *Gild.* und *Get.* durch die Datierung der Schlacht von Verona ins Jahr 403 votiert zuletzt vorsichtig Coşkun 2008, 310–312.

Gildonicum in der Gestalt der Göttin Roma. Von neuem ist Roma alt und schwach, die wundersame Verjüngung, die sich durch den Sieg über Gildo vollzogen hatte, ist entzaubert. Die Altersmetapher für Roma wird für den Einfall der Goten im Jahr 402 reaktiviert.

Get. 52 f.:

*Surge, precor, veneranda parens, et certa secundis,
fide deis, humilemque metum deponere senectae.*

Richte dich auf, o verehrenswürdige Mutter, und lege im Vertrauen auf die Götter, die dir gewogen sind, die entwürdigende Angst deines Alters ab.

Der Erzähler nimmt in dieser Anrede von der Idee des Fortbestands Roms nicht grundsätzlich Abstand, doch spricht kein forscher Optimismus aus der Apostrophe an Roma.⁴⁹ Den Mythos von der Unzerstörbarkeit Roms, die auf ihren symbolischen Mauern gründet, lässt er nicht uneingeschränkt gelten.⁵⁰ Die nunmehrige Fragilität der Mauern der ewigen Stadt wird angesprochen. Selbst die *fama* – sie rekurriert auf Angst – sei imstande, Rom zu Fall zu bringen.⁵¹ Die kollektive Bedrohung möchte der Erzähler nicht verdrängt wissen, auch nicht angesichts des guten Ausgangs der Kämpfe gegen Alarich in der Schlacht bei Pollentia.⁵² Der einzige Schutz, auf den Rom noch zählen kann, ist Stilicho, der die Mauern Roms verkörpert. Er wird folgerichtig mit dem sicheren Hafen nach dem Seesturm (der *inclementia*) verglichen.⁵³

In wenigen Strichen malt der Erzähler aus, wie sich ein *excidium Romae* angesichts des drohenden Heranrückens der Goten bisher anliess und wie man unreflektiert in der Flucht das geeignete Mittel sehen wollte:⁵⁴ Die Mauern brechen, die Tore werden geöffnet. Man bereitet die Flucht nach Sardinien und Sizilien vor, und dies sogar unter Verzicht auf all den Reichtum, den Rom bietet.⁵⁵

Die Gefahr eines Falls Roms wird mit einer falsch motivierten Angst erklärt, präzise formuliert mit der Angst, die aus der Interpretation von Vorzeichen durch die Menge resultiere: Alle Zeichen, so Träume, Vogelflug, Blitze oder *carmina* wie auch Mondfinsternisse werden interpretiert, thessalische Magie-

49 *Get.* 55–60.

50 Dagegen Döpp 1980, 213, der davon ausgeht, dass Rom darniederliegt, da es sich vom Schock des Goteneinfalls noch nicht erholt habe. Roberts 2001, 536 betont (unter Einbezug von *Get.* 436 f.), dass die erstarkte Roma nach dem Sieg über Alarich das gesamte Imperium verkörpere.

51 *Get.* 199–204.: *nonne velut capta rumor miserabilis urbe / trans freta, trans Gallos Pyrenaeumque cucurrit. / famaue nigrantes succincta pavoribus alas ... terruit Oceanum ...*

52 *Get.* 205 f.: *mandemusne Noti flabris quoscumque timores / pertulimus ...*

53 *Get.* 209–211.: *sic mihi tum maior Stilicho, cum laeta periclis / metior ...*

54 *Get.* 213–226.

55 Der Epiker wechselt in der Schilderung vom Tempus der Vergangenheit (213: *videbantur*) ins aktualisierende Präsens (219: *parant*).

rinnen werden konsultiert, man lässt vorhandene naturwissenschaftliche Erklärungen ausser Acht:

Get. 235 f.:

*nec credunt vetito fraudatam Sole sororem
telluris subeunte globo ...*

Nicht schenkt man der Tatsache Glauben, dass der Mond, die Schwester der Sonne, von dieser hintergangen wird, da sie ihr Licht nicht gibt, wenn der Erdball sich dazwischen stellt ...

Die Schilderung einzelner *prodigia* mündet in die Feststellung des Erzählers, dass ein aus Angst resultierender Aberglaube, welcher Herkunft auch immer er sein mag, Rom gefährde:⁵⁶

Get. 262 f.:

*sed malus interpret rerum metus omne trahebat
augurium peiore via ...*

Doch die Angst, die eine schlechte Deuterin ist, zog jedes Vorzeichen hin auf einen schlechteren Weg ...

Allein Stilicho lässt sich durch die Zeichen nicht manipulieren, indem er sich der Gefahrensituation stellt und ohne Furcht ist. Der Seesturmvergleich, der bereits zuvor vom Erzähler als Sinnbild für die Führungsstärke Stilichos aufgerufen worden war, wird anschliessend von der Erzählfigur Stilicho aufgenommen und weiter geführt werden: Im Seesturm, einer Einrichtung der Natur, seien nicht Gebete, sondern sei nur Handeln am Platz!⁵⁷ Der Erzähler konzentriert sich auf die Stärke Roms, die in der Person Stilichos liegt, welcher die *officia* (im Sinne einer Gemeinschaftsethik) höher bewertet. Selbst wenn er Frau und Kind sowie den Schwiegersohn nicht in Gefahr bringen möchte, die Sicherheit Roms hat für ihn dennoch den Vorrang.⁵⁸ Er ist danach der eine Mann, der das Interesse der *tellus Oenotria*⁵⁹ wahrt, der allein der Furcht der Menge und des Hofes entgegenwirken kann.

56 *Get.* 227 f.: *utque est ingenioque loquax et plurima fingi / permittens credique timor ...* Dieser Erzählerkommentar wäre, in Bezug auf eine grundlegende Haltung des Autors zur Zeichendeutung, noch weiter zu verfolgen. Gnlika 1973, 150 gesteht Claudian keine aufklärerische Haltung zu. Claudians *carm. min.* 51 (*In sphaeram Archimedis*) nimmt das Problem der Zeichendeutung durch Menschenverstand auf, um verallgemeinernd zu folgern, dass es Vermessenheit ist, die Natur nachvollziehen und Zeichen der Natur auf einzelne Ereignisse hin deuten zu wollen. Zur Kritik Claudians an den wegen Angst falsch gelesenen *prodigia*, denen Stilicho seine Tatkraft entgegenstellt, vgl. Döpp 1980, 220–222.

57 *Get.* 267–269.

58 *Get.* 308 f.

59 *Get.* 310.

Get. 314 f.:

*His dictis pavidī firmavit inertia vulgi
pectora migrantisque fugam compescuit aulae.*

Mit diesen Worten stärkte er die Trägheit des ängstlichen Volkes und stoppte die Flucht des Hofes, der sich zum Auswandern aufmachte.

Die Zeichen vor der Schlacht bei Pollentia und deren Auslegung wurden wiederholt für die Erforschung der religiösen Weltansicht des Autors oder auch der Haltung Stilichos gegenüber der Zeichendeutung herangezogen. Immerhin wird von Rutilius Namatianus berichtet, Stilicho habe 408, im Jahr seiner Ermordung, die Sibyllinischen Bücher vernichtet, um die Ängste der Römer zu bekämpfen.⁶⁰

Die hier versuchte Analyse der Diskurse der Angst widerspricht dieser Ansicht nicht. Allerdings wurde in diesem Beitrag nicht versucht, Angst ausgehend von einzelnen Aussagen isoliert zu interpretieren, sondern sie in einem Kontext zu verstehen. Hierzu bot sich der Zugang über ein intertextuelles Verfahren an, mit dem die Texte, die panegyrisch überformt sind, gleichsam gegen den lobenden Grundton gelesen werden können. Mit dieser Lektüre wurde sichtbar, dass die anhaltend prekäre Situation um die ‚Mauern‘ Roms nicht nur mit der Haltung des verängstigten Volkes begründet wird. Die Angst um den Fortbestand ist mit dem Sieg bei Pollentia nicht beseitigt und selbst nicht mit der inzwischen erfolgten Niederlage Alarichs bei Verona im Sommer 402 erledigt.⁶¹ Das *excidium Romae* könne nur durch die Person Stilichos hintangehalten, nicht aber durch Honorius vermieden werden.⁶² Die Hypotexte aus Vergil, Lucan und zuletzt noch aus Silius Italicus stellen vor allem Honorius, der seine Aufgaben nicht richtig priorisiert, in ein schiefes Licht. Sein ‚Verliegen‘ spricht Fehlentwicklungen in der Hierarchie der Pflichten des Herrschers an. Stilicho lebt ein anderes Modell vor, indem er seine *privata* hintanstellt. Daher ist er der einzig Verbliebene, der Rom Sicherheit bietet. Claudian führt anhand der Angst und ihrer Kontextualisierungen eine nuancierte Debatte über die Pflichten des Herrschers. Die omnipräsente Angst um Rom quittiert Honorius

60 Vgl. Rutil. Namat., *red.* 2,15 f., 55 f.; 59 f.

61 Ein Stimmungsumschwung scheint sich mit dem Panegyricus auf das sechste Konsulat des Honorius im Jahr 404 (6. *cons. Hon.* 523–536) abzuzeichnen, mit dem Honorius eingeladen wird, Rom zu besuchen, das sich für ihn schmückt – so wie eine Mutter ihre Tochter für die herannahende Hochzeit schön macht. Inzwischen hatte eine weitere wundersame (533: *vice mira*) Verjüngung Roms stattgefunden. Die Angst um Rom war produktiv und führte zum Bau einer durchgehenden Mauer (533: ... *profecitque opifex decori timor*). Zum Jugend- und Altersmotiv für Städte in der rhetorischen Tradition, die Claudian hier genutzt haben dürfte, vgl. Dewar 1996, 355 f. z.St.

62 Zur schwachen Präsenz des Honorius, die sich aus seiner Jugend erklären würde, vgl. Garuti 1979, 104–107. Dagegen aber spricht der Text. Vgl. *Gild.* 303: ... *in veros eduxit principis annos* (sc. Stilicho).

mit dem Fehlen jeglicher Angst und mit Sorglosigkeit. Er ist nicht die Persönlichkeit, die imstande wäre, den Fortbestand der *urbs aeterna* zu sichern.

Literaturverzeichnis

- Cameron, Alan (1970), *Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford.
- Balzert, Monika (1974), *Die Komposition des Claudianischen Gotenkrieggedichts c. 26*, Hildesheim/New York.
- Barghop, Dirk (1994), *Forum der Angst. Eine historisch-anthropologische Studie zu Verhaltensmustern von Senatoren im Römischen Kaiserreich*, Frankfurt/New York.
- Bergenholtz, Henning (1980), *Das Wortfeld „Angst“. Eine lexikographische Untersuchung mit Vorschlägen für ein großes interdisziplinäres Wörterbuch der deutschen Sprache*, München.
- Charlet, Jean-Louis (2000), *Claudian. Œuvres. Tome II, 2. Poèmes politiques (395–398). Texte établi et traduit*, Paris.
- Coşkun, Altay (2008), „Zur Biographie des Prudentius“, in: *Philologus* 152, 294–319.
- Dewar, Michael (1996), *Claudian. Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti. Edited with Introduction, Translation, and Literary Commentary by M. Dewar*, Oxford.
- Dodds Eric Robertson (1965), *Pagans and Christians in the Age of Anxiety*, Cambridge.
- Döpp, Siegmund (1980), *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Wiesbaden.
- Eigler, Ulrich (2003), *Lectiones vetustatis. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike*, München.
- Garambois-Vasquez, Florence (2007), *Les invectives de Claudien. Une poétique de la violence*, Bruxelles.
- Gärtner, Hans Armin (1998), „Der Fall Roms. Literarische Verarbeitung bei Heiden und Christen“, in: Johannes van Oort/Dietmar Wyrwa (Hgg.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, Leuven, 160–179.
- Garuti, Giovanni (1979), *De bello Gothico. Edizione critica, traduzione e commento a cura di G. G.*, Bologna.
- Gnilka, Christian (1973), „Götter und Dämonen in den Gedichten Claudians“, in: *Antike und Abendland* 18, 144–160.
- Groß-Albenhausen, Kirsten (2002), „Flavius Theodosius“, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hgg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 12,1, 340 f.
- Hall, John Barrie (1985), *Claudii Claudiani Carmina*, Leipzig.
- Harich-Schwarzbauer, Henriette (im Druck), „The Feminine Side of War in Claudian's Epics“, in: Jacqueline Fabre-Serris/Judith Hallett (Hgg.), *Women and War in Antiquity*, Baltimore.
- Klein, Richard (1972), *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen R. K.*, Darmstadt.
- Knepp, Alfred (1994), *Metus temporum. Zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jhdts. n. Chr.*, Stuttgart.
- MacKay, Louis Alexander (1961), „The Vocabulary of Fear in Latin Epic Poetry“, *Transactions of the American Philological Association* 92, 308–316.
- Müller, Gernot Michael (2011), *Lectiones Claudianae. Studien zu Poetik und Funktion der politisch-zeitgeschichtlichen Dichtungen Claudians*, Heidelberg.
- Olechowska, Elżbieta (1978), *Claudii Claudiani De Bello Gildonico. Texte établi, traduit et commenté*, Leiden.

- Pollmann, Karla (2001), „Das lateinische Epos der Spätantike“, in: Jörg Rüpke (Hg.), *Von Göttern und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderer Epik*, Stuttgart, 93–129.
- Roberts, Michael (2001), „Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the Early Fifth Century“, *American Journal of Philology* 122, 533–565.
- Schindler, Claudia (2009), *Per carmina laudes. Untersuchungen zur spätantiken Verspanegyrik von Claudian bis Coripp*, Berlin/New York.

THERESE FUHRER

Rom als Diskursort der Heterodoxie und Stadt der Apostel und Märtyrer: Zur Semantik von Augustins Rombild-Konstruktionen

1. Augustin und Rom: Daten und Testimonien

Augustin hat das *excidium urbis Romae*, wie er die Katastrophe von 410 nennt,¹ aus der Perspektive des Bischofs von Hippo in Predigten, Briefen und dann auch in den ersten Büchern von *De civitate dei* kommentiert;² er hat sich vor seiner Gemeinde und im Gedankenaustausch mit Freunden und Gegnern über sie geäußert, über die Folgen, das Leid der Betroffenen, die Zerstörung der Stadt,³ er hat zur Barmherzigkeit gegenüber den Flüchtlingen aufgerufen, die bereits vor 410 nach Africa gekommen waren und nun erneut kamen.⁴ Seine Kommentare zu dem Ereignis sind bemerkenswert pragmatisch und nüchtern, dabei aber auch theologisch fundiert: Augustin wertet die Bedeutung der irdischen, materiellen Existenz der Ewigen Stadt (der *Roma aeterna*) ab im Vergleich mit der Ewigkeit des Seins, das die Menschen im Jenseits erwartet. Diese Gedanken fügen sich in *De civitate dei* zu einer Geschichtstheologie zusammen, die die Existenz der *terrena civitas* von derjenigen der *civitas caelestis* kategorial unterscheidet.⁵

1 *Exc. urb.* 2; *civ.* 15,23; dazu Lamirande 1996–2002, 1165 f.

2 *S. Denis* 24 (= s. 113 A, gehalten am 25.9.410 in Hippo Diarrhytus, frühestes Zeugnis); s. 81 (Ende 410/Anfang 411 in Hippo Regius); s. 105 (Sommer 411 in Karthago); s. 296 (= s. *Casin.* 1,133–138, gehalten am 29.6.411 in Karthago); *exc. urb.* (410 oder 411/412 in Karthago; s.u. Anm. 59); *ep.* 127 (Ende 410); *ep.* 130,25 f. (an Proba, die aus Rom geflüchtet war; vgl. *ep.* 131); *civ.* 1,1–16; 2,2; 3,29; *retr.* 2,43,1. In einer Reihe von Predigten, die nicht oder nicht sicher datierbar sind, sind möglicherweise implizite Bezüge enthalten; vgl. z. B. s. 25 (410?). Die Bedrohung durch Alarich ist angesprochen in *ep.* 99 (408/9).

3 Vgl. *exc. urb.* 3: *horrenda nobis nuntiata sunt: strages factae, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum*; s. 296,6 und 9; *civ.* 1,10; 1,12; 1,16; 2,2. Die Leiden der Einwohner Roms werden jedoch jeweils durch den Vergleich mit anderen Leidenden (Hiob, Gewaltopfer der paganen römischen Geschichte) relativiert.

4 Vgl. bes. s. 81,9; *ep.* 99. Dazu Maier 1955, 48–75.

5 Die Reihe der prominenten Kommentatoren dieser für Augustins Theologie bezeichnenden Deutung der Katastrophe ist lang, der Fokus ist jedoch jeweils unterschiedlich.

So überrascht es nicht, dass in diesen einerseits seelsorgerlich motivierten und andererseits theologisch reflektierten Äußerungen die materiellen Schäden von Gebäuden und die Auswirkungen auf das Leben in der Stadt nicht im Zentrum stehen. Die Stadt Rom in ihrer baulichen Gestalt spielt in den augustinischen Texten, die auf das Ereignis Bezug nehmen, praktisch keine Rolle, sie ist auch nicht Erinnerungsort der römischen Geschichte oder Trägerin einer politischen Ideologie. Die wenigen topographischen und auf konkrete Gebäude bezogenen Angaben sind vage und fast auskunftslos.⁶ Im Folgenden soll nun gezeigt werden, wie, d.h. mit welchen literarischen und hermeneutischen Strategien, Augustin ein neues Rombild entwirft, das zwar mit wenigen Requisiten ausgestattet ist, die aber ihrerseits aufgrund der getroffenen strengen Selektion semantisch aufgeladen werden, und wie er dem in der Historiographie und Panegyrik beschworenen Bild der alten und ehrwürdigen Hauptstadt die Vorstellung eines alternativen Raums entgegensetzt.

Allerdings funktionieren literarische Konstruktionen materiell zu denkender Räume und selbst Modellierungen fiktiver Orte nur dann, wenn die Elemente oder – um eine dem zur Diskussion stehenden Gegenstand angemessene Metapher zu gebrauchen – die ‚Bausteine‘ ein bestimmtes Maß an Realitätsreferenz aufweisen. Umso mehr basiert das imaginäre Potenzial eines literarischen Stadtbildes dann, wenn die Stadt real existiert, auf dem Bezug zur materiellen Wirklichkeit. Die Frage nach Ausstattung und Semantik der augustinischen ‚Rombilder‘ im Kontext der Katastrophe von 410 soll daher zunächst mit der Frage verbunden werden, welche Vorstellungen Augustin von der Stadt tatsächlich gehabt haben *kann*; hielt er sich doch in den Jahren 383/4 und erneut 387/8 selbst in Rom auf. Da sich die Informationen über Augustins Romaufenthalte nicht in dokumentarischen Quellen, d.h. Inschriften oder amtlichen Dokumenten, finden, sondern ausschließlich in seinen eigenen Schriften, ist allerdings vielmehr danach zu fragen, welche Erfahrungen, welche Begegnungen, welche Personen, welche Aktivitäten er in seinen Schriften vor 410 in Rom lokalisiert. Im Zentrum stehen dabei die autobiographischen

Die theologische Interpretation stellen von Campenhausen 1947 (Rektorsrede) und Zwierlein 1978/2004 ins Zentrum; vgl. auch Piccoluga 1995. Die rhetorische Leistung und den seelsorgerlichen Aspekt untersuchen Doignon 1990, de Bruyn 1993 und Freddouille 1998. Wird die traditionelle Romideologie oder der historische Aspekt der demographischen Entwicklung ins Zentrum gestellt, wirft man Augustin Unverständnis oder Desinteresse vor (s.u. Anm. 33); so Fischer 1948; Paschoud 1967; Maier 1955, Kap. IV; Frend 1994. Nach Schlange-Schöningh 2009, bes. 149 f., wird Augustin durch die Verweise auf konkrete Folgen des Goteneinfalls und die wiederholte Schreckensbilanz zum „Historiker wider Willen“. Weitere Literatur führt Zwierlein 1978/2004, 58 f./440 f. Anm. 45 auf.

- 6 Vgl. Van der Meer 1953, 337–341, der Augustin einen Sinn für die Ästhetik des materiellen Schönen abspricht; auch Clark 2007, 127–132, bes. 131: „Rome, then, remained for Augustine a city of books“.

Aussagen, die Augustin – als Bischof von Hippo – in Buch 5 der *Confessiones* über die in den Jahren 383/4 in Rom verbrachte Zeit aus der Rückschau nach zehn Jahren macht.⁷

2. Das Rombild der *Confessiones*: Stadt der Heterodoxie

Im autobiographischen Teil der *Confessiones* erhält Rom als kurze Zwischenstation zwischen Karthago und Mailand einen prominenten Platz.⁸ Nachts und heimlich, damit seine Mutter es nicht bemerkt, segelt der Protagonist ‚Augustinus‘ im Jahr 383 aus Karthago weg nach Rom (*conf.* 5,15: *et ego Romam*). Durch die Stilisierung der Reise nach dem Vorbild der heimlichen Abfahrt des epischen Helden Aeneas aus Karthago wird dieser erste Aufenthaltsort in Italien symbolisch aufgeladen, allerdings nun nicht als Ziel einer Mission und damit als Erfüllung einer teleologischen, über ihr Ende hinausweisenden Mythen Erzählung, sondern als göttlich initiiertes Anfang vom Ende einer spirituellen Irrfahrt, die einen neuen Aufbruch erst möglich macht: Der Protagonist Augustin kehrt in Rom, wo er als Rhetoriklehrer tätig ist, mit den dort „versteckten“ Manichäern (*plures enim eos Roma occultat*), wohnt bei einem manichäischen Gastfreund, wird dort auch gepflegt, als er krank wird (*conf.* 5,18 f.).⁹ Er befasst

7 Von seinen Aktivitäten während des Romaufenthalts in den Jahren 387/8 – z.B. der Abfassung von *an. quant.* (*retr.* 1,1,1) und *lib. arb.* 1 (*retr.* 1,9,1) – erfahren wir allerdings so gut wie nichts; der Hauptschauplatz in den *Confessiones* ist für diese Erzählsequenz Ostia.

8 Auch Mailand ist letztlich nur eine solche Zwischenetappe auf dem Weg zur Bestimmung des Protagonisten zum christlichen Asketen, Priester und Bischof.

9 (18) ... *et iungebar etiam tunc Romae falsis illis atque fallentibus sanctis: non enim tantum auditoribus eorum, quorum e numero erat etiam is, in cuius domo aegrotaveram et convalesceram, sed eis etiam, quos electos vocant.* ... (19) ... *amicitia tamen eorum familiarius utebar quam ceterorum hominum, qui in illa haeresi non fuissent. nec eam defendebam pristina animositate, sed tamen familiaritas eorum – plures enim eos Roma occultat – pigrius me faciebat aliud quaerere praesertim desperantem in ecclesia tua, domine caeli et terrae [Gn 24,3], creator omnium visibilium et invisibilium, posse inveniri verum, unde me illi averterant.* – [18] Auch damals in Rom schloss ich mich jenen betrogenen und betrügenden „Heiligen“ an, nicht freilich nur ihren „Hörern“, unter denen sich auch der Mann befand, in dessen Haus ich erkrankt und wieder gesund geworden war, sondern auch den von ihnen so genannten „Auserwählten“. ... [19] ... Dennoch verkehrte ich mit ihnen freundschaftlicher als mit anderen Leuten, die nicht zu dieser ketzerischen Sekte gehörten. Ich verteidigte sie zwar nicht mehr mit der früheren Begeisterung, aber der vertraute Umgang mit ihnen – Rom hielt damals ziemlich viele von ihnen versteckt – ließ mich doch in der Suche nach etwas anderem nachlässiger werden, zumal ich keine Hoffnung mehr hatte, in deiner Kirche, Herr des Himmels und der Erde, Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, die Wahrheit finden zu können, von der mich diese Leute abgebracht hatten (Übers. Flasch/Mojsisch 2009).

sich mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Sünde sowie mit der manichäischen Kritik am Neuen Testament (*conf.* 5,21).¹⁰ Doch genau diese enge Verbindung mit den stadtrömischen Manichäern ist es, die ihn dann nach Mailand führt: Deren Kontakte zu Symmachus, dem Stadtpräfekten von Rom im Jahr 384, waren nach der Darstellung der *Confessiones* ausschlaggebend für die Wahl zum *rhetoricae magister* am Mailänder Hof (5,23). In der von der göttlichen Vorsehung geknüpften Ereigniskette erhält Augustins Aufenthalt in Rom die Funktion eines Karriere-Sprungbretts, das den Protagonisten gleichzeitig auch in seiner spirituellen Entwicklung weiterführt.

Die *Confessiones* sind allerdings, wie gesagt, keine historische Dokumentation der augustinischen Biographie, und so ist es müßig, nach den realen Gegebenheiten zu fragen, in die sich die erzählten Ereignisse einfügen. Dennoch sei die Frage gestellt, wie sich einem jungen Intellektuellen von knapp 30 Jahren, der damals der empirische Augustin gewesen sein muss, das Rom der Jahre 383/4 präsentiert haben muss. Die Frage drängt sich sogar auf, wenn man bedenkt, welche politisch und geistesgeschichtlich interessanten bis brisanten Ereignisse in diese Zeit fallen, welche Persönlichkeiten sich in der Stadt aufhielten und die politischen und intellektuellen Diskurse prägten, die nun ihrerseits verhältnismäßig gut dokumentiert sind.¹¹ Zwar ist Rom in dieser Zeit eine ‚Stadt ohne Kaiser‘, doch bleibt sie kulturelles Zentrum Italiens. Im Jahr 382 holt der Bischof von Rom, Damasus, Hieronymus nach Rom, fördert ihn bei dessen diversen Unternehmen, wie beispielsweise der Überarbeitung der bestehenden Bibelübersetzungen, und spannt ihn auch für eigene Zwecke ein.¹² Damasus war nicht nur wegen seiner umstrittenen Ernennung zum Bischof eine herausragende Figur, sondern auch wegen seiner visuellen Präsenz mittels seiner zahlreichen, literarisch anspruchsvollen Epigramme, die in Marmor gemeißelt an sakralen Orten – fast ausschließlich an Märtyrer-Grabstätten – sichtbar

10 *Deinde quae illi in scripturis tuis reprehenderant defendi posse non existimabam, sed aliquando sane cupiebam cum aliquo illorum librorum doctissimo conferre singula et experiri, quid inde sentiret. ... et imbecilla mihi responsio videbatur istorum; quam quidem non facile palam promebant, sed nobis secretius, cum dicerent scripturas novi testamenti falsatas fuisse a nescio quibus, qui Iudaeorum legem inserere christianae fidei voluerunt ...* – Ferner hielt ich das, was die Manichäer an deinen Schriften zu kritisieren hatten, für unwiderleglich, doch überkam mich bisweilen wirklich der Wunsch, mit einem erfahrenen Schriftkundigen einzelne Punkte zu besprechen und herauszufinden, was er davon halte. ... Die Erwiderungen der Manichäer schienen mir denn auch nur schwach zu sein; freilich brachten sie sie nicht gern öffentlich vor, sondern taten sie uns lieber privat kund; ihrer Meinung nach seien die Schriften des Neuen Testaments Fälschungen Unbekannter gewesen, die das jüdische Gesetz dem christlichen Glauben hätten inkorporieren wollen (Übers. Flasch/Mojsisch 2009).

11 Eine Zusammenschau und kritische Interpretation der ‚Quellen‘ gibt nun Cameron 2011.

12 Dazu Rebenich 1992, 149–151; Reutter 2009, 24–26.

waren und mit denen er in seinem eigenen, jeweils prominent platzierten Namen seine theologischen und asketischen Ideale publik machte.¹³ Hieronymus' Aktivitäten in Rom umfassten auch die Gründung asketischer Gemeinschaften, denen sich eine Reihe römischer Aristokratinnen anschloss.¹⁴ Seit Sommer 384 war Symmachus Stadtpräfekt, der in dieser Funktion Augustin nach Mailand berief. Er focht mit Ambrosius vor dem Kaiser den Streit um den Victoria-Altar aus. Im selben Jahr 384 wurde Symmachus' Mitstreiter Praetextatus, damals *praefectus praetorio Italiae, Illyrici et Africae*, für das nächste Jahr zum Konsul designiert; er verstarb im Herbst 384 und an seine Stelle trat der Heermeister Flavius Bauto, der Ratgeber der kaiserlichen Familie in Mailand, der mit Symmachus in freundschaftlicher Verbindung stand. Am 1. Januar 385 hielt Augustin, inzwischen Hofrhetor in Mailand, die Festrede anlässlich von Bautos Konsulat. Der historische Augustin scheint also – spätestens in Mailand – Beziehungen zu den höchsten politischen Kreisen gehabt zu haben, wenn auch wohl nur in seiner Eigenschaft und Funktion als professioneller Rhetor.¹⁵

Rom war bereits damals eine Großstadt, und es soll hier nicht behauptet werden, dass Augustin Damasus oder Hieronymus getroffen haben muss.¹⁶ Als Katechumene der katholischen Kirche, der er ja seit seiner frühen Kindheit war, und als Sohn einer katholischen Mutter dürfte jedoch der historische Augustin auch das klerikale Rom, den Bischof und dessen Inschriftenkampagne wahrgenommen haben,¹⁷ vielleicht auch dessen Bemühungen um die Revision der lateinischen Übersetzung der vier Evangelien, die Damasus genau in den Jahren

13 Die Epigramme (59 gelten als echt, 18 als unecht) sind entweder Bauinschriften, Grabinschriften oder Inschriften für Märtyrer. Dazu Reutter 2009, 57–153; Diefenbach 2007, 289–324. Diefenbach spricht in diesem Zusammenhang von einer „Heiligentopographie“, von „suburbane[r] Märtyrertopographie“ und „Sakraltopographie“; er nennt Damasus einen „Wegbereiter einer christlichen Transformation städtischer Identität“ (31).

14 Rebenich 1992, 159.

15 Dazu Fuhrer 2008. – In dieser Zeit hielt sich auch Ammianus Marcellinus in Rom auf; dazu Rebenich 1992, 179; wie Cameron 2011, 263 f. und bes. 362 erneut betont, passt er jedoch nicht in den Kontext der „letzten Heiden von Rom“.

16 Dies würden Augustin und Hieronymus zumindest in ihrem späteren Briefwechsel der Jahre 395–419/20 wohl erwähnt haben.

17 Diefenbach 2007, 290–293 spricht von „propagierte[r] Heiligenerinnerung“ und einer „Monumentalisierung der römischen Heiligentopographie durch Damasus“ (mit Bezug auf Charles Pietri), betont jedoch (307), dass Damasus die Märtyrer und Heiligen als historische Personen und „Bürger“ Roms und „Mitglieder der römischen Gemeinde [...]“, der Damasus als Bischof vorstand“ verstanden wissen wollte. – Reutter 2009, 60 weist auf Prud. *perist.* 11,1–8 hin als ein Zeugnis dafür, welchen Eindruck die von Damasus geprägte „Sakraltopographie“ am Ende des 4. Jh.s auf einen Rombesucher gemacht haben wird.

383/4 Hieronymus übertrug.¹⁸ Augustin schreibt sich in den *Confessiones* in der Zeit seines ersten Romaufenthaltes eine Auseinandersetzung mit der manichäischen Echtheitskritik am Neuen Testament zu: Er habe diese Frage in Rom mit einem – offenbar manichäischen – Gelehrten diskutieren wollen (*conf.* 5,21).¹⁹ Seine Erzählung lässt diese Auseinandersetzung also gänzlich losgelöst von den Bemühungen um den Text des Neuen Testaments stattfinden, die Damasus und Hieronymus unternahmen. Gemäß der Darstellung der *Confessiones* galt sein Interesse allein den Fragestellungen und Positionen der Manichäer.

Immerhin erwähnt er seine Begegnung mit dem Stadtpräfekten Symmachus, vor dem er seinen Probevortrag hielt und den er damit von seiner Befähigung für das Amt des Hofrhetors in Mailand überzeugt haben muss (*conf.* 5,23). Die wenigen Informationen zu diesem Vorgang evozieren das Bild eines ehrgeizigen Rhetorikprofessors, der von der ‚Ausschreibung‘ der Stelle in Mailand hört, der also durchaus darüber informiert ist, was auf höchster Ebene im Bereich der römischen ‚Kulturpolitik‘ läuft. Als treibende Kraft erscheinen aber wiederum die Manichäer, die, wie der Text der *Confessiones* sagt, mit ihrer Hilfe unwissentlich dazu beitrugen, dass er sich von ihnen lösen konnte (*conf.* 5,14).²⁰

Augustins Rom soll also als ein – wenn auch heimliches²¹ – Zentrum der manichäischen Elite, der Nicht-Rechtgültigen, wahrgenommen werden.²² Genau dadurch wird die Stadt in Augustins Lebenslauf zum Katalysator, der ihm die Ablösung von deren Lehre ermöglicht. Nicht der Bischof, nicht die Märtyrergräber und teilweise monumentalen Kirchen,²³ auf denen Damasus

18 Aus dieser Zeit stammt auch der Briefwechsel der beiden (bis zu Damasus' Tod, Ende 384); dazu Rebenich 1992, 149 ff.

19 Vgl. *ibid.*: Bereits in Karthago habe er einen gewissen Elpidius gegen die manichäische Echtheitskritik reden hören. Auf diese nimmt er später in einem Brief an Hieronymus Bezug (*ep.* 82,6).

20 Gott habe von seiner und der Manichäer *perversitas* „Gebrauch gemacht“ (*ad corrigendos gressus meos* [Ps 39,3] *utebaris occulte et illorum et mea perversitate*).

21 Gemäß Augustins Darstellung in *conf.* 5,19 (Zitat in Anm. 9 oben).

22 Dies stellt auch Kany 2007, 410 f. heraus, der allerdings aufgrund der Darstellung in den *Confessiones* die Möglichkeit von vornherein ausschließt, dass Augustin Damasus oder Hieronymus gesehen oder gehört hat. – Dass neben der von Damasus geförderten ‚orthodox‘-sakralen Topographie tatsächlich auch Netzwerke von ‚Heterodoxen‘ bzw. – aus rechtlicher Perspektive – Häretikern in Rom intakt waren, weist Maier 1995, 234 nach: „But there was also a heterodox topography“; zu Augustins Darstellung (neben *conf.* auch *mor.* 2,74; *c. Faust.* 5,5 und 7) vgl. *ibid.* 235 f.

23 Die von Konstantin errichtete Grabeskirche St. Paulus *extra muros* wurde 394 durch die monumentale „Dreikaiserbasilika“ ersetzt; dazu Krautheimer 1980, 97–169, zur Chronologie 165–167; Brandenburg²2005, 103 und 114–130. Zur St. Peter vgl. Krautheimer 1980, 277: „L'aspetto della basilica nel quarto secolo doveva impressionare non poco [...] La sola grandezza era Imponente“.

seine poetisch stilisierten Vorstellungen von Rom als Stadt der Märtyrer angebracht hatte, nicht die asketischen Zirkel des Hieronymus, von denen in manichäischen Kreisen möglicherweise gesprochen wurde, deren *electi* sich ja ebenfalls zu einem asketischen Leben verpflichteten,²⁴ auch nicht der erfolgreiche Kampf des Ambrosius gegen das elitäre Heidentum des Symmachus und Praetextatus sollen als Auslöser für diese spirituelle Entwicklung verstanden werden, sondern das Erreichen eines Tiefpunkts oder besser: die weitestmögliche Entfernung vom wahren Glauben und von Gott, und dies inmitten der als christliches Zentrum inszenierten Stadt.

Als Stadt der *conversio* des Protagonisten ‚Augustinus‘ soll vielmehr Mailand gelten, und auch hier ist die Erzählung fokussiert auf bestimmte Ereignisse und Figuren, die nun zwar zum größten Teil prosopographisch identifiziert werden können: Ambrosius, Simplicianus, Alypius, Romanianus. Doch fällt dadurch umso mehr auf, dass Augustin in der Darstellung der ‚Mailänder‘ Jahre (384–387) praktisch nichts aussagt über sein konkretes und personelles Arbeitsumfeld.²⁵ Selbst den Kirchenstreit, den Ambrosius mit dem homöischen Kaiserhof in den Jahren 385/6 führte, an dem immerhin Augustins Mutter beteiligt war, erwähnt er nur kurz und chronologisch nicht *suo loco*, sondern erst nach seiner Taufe an Ostern 387.²⁶ Auch die Stadt seiner Bekehrung wird in der autobiographischen Erzählung nicht mit den Kirchen ausgestattet, die – hier nun noch mehr als in Rom – das historische Stadtbild und damit die Wahrnehmung ihrer Einwohner geprägt und geleitet haben mussten.²⁷

Der Autor Augustin lässt nun aber eine seiner Figuren in den *Confessiones* durchaus über die Bedeutung der römischen Kirchengebäude reflektieren: Im Vorspann zu seiner eigenen Bekehrungsgeschichte legt er dem Mailänder Priester Simplician die Erzählung von Bekehrung und Taufe des römischen Rhetors Marius Victorinus in den Mund, mit dem Simplician in Rom befreundet war. Dieser habe sich zunächst zwar zur christlichen Lehre bekannt, sich jedoch geweigert, den Gottesdienst in der Kirche zu besuchen, da er sein Christ-Sein nicht an die Materialität der Kirche, die „Kirchenwände“, binden

24 Dies legt Augustin später gerade den römischen Manichäern als falsche Moral aus; vgl. bes. *mor.* 2,74; *nat. b.* 47; *c. Faust.* 5,5. – Dass der historische Augustin das Leben der christlichen klösterlichen Gemeinschaften wahrgenommen hat, belegt *mor.* 1,70, wobei nicht klar ist, ob er von seinem ersten oder von seinem zweiten Romaufenthalt spricht.

25 Zu den historischen Fakten in Augustins Aussagen über seinen Aufenthalt in Mailand vgl. Fuhrer 2008.

26 Dazu Fuhrer 2012.

27 Nur gerade zwei Häuser erhalten eine Existenz im Narrativ der ‚Mailänder Bücher‘ der *Confessiones*: das Wohnhaus und das Nachbarhaus, zwischen denen der Garten der Bekehrungsszene liegt (*conf.* 8,19 und 29).

lassen wollte (*conf.* 8,4: *ergo parietes faciunt christianos?*).²⁸ Dann habe er sich jedoch vor versammelter Gemeinde in einer Kirche in Rom taufen lassen, die nicht identifiziert wird. Man kann diese Erzählung, die dem alten Priester in den Mund gelegt wird, als minimale Reminiszenz an die eindrucksvolle römische Kirchenlandschaft verstehen, die Augustin ja vor Augen gehabt haben muss.²⁹

Insgesamt bleibt aber Rom wie alle Städte in Augustins autobiographischer Erzählung fast ganz ohne materielle Konturen. Konkrete Bauten werden – außer den Theatern³⁰ – nicht genannt. Rom figuriert vielmehr als Diskursort, an dem theologische und philosophische Fragen, Vorstellungen von Gott und der Welt, diskutiert werden, allerdings nur genau die Fragen, die den Protagonisten ‚Augustinus‘ von der ‚katholischen‘ Kirche weg bzw. auf indirekte Weise dann doch zu ihr hin führen.

Für den historischen Augustin in seiner Funktion als Bischof von Hippo wurde Rom jedoch zu einem wichtigen Bezugspunkt. Denn der römische Episkopat, die *apostolica sedes*, war in seinen Verhandlungen mit dem Kaiserhof in Ravenna in konfessionellen Streitigkeiten eine wichtige Schaltstelle.³¹ Rom erscheint in Augustins Schriften auch als der Ort, an dem seine Gegner, die

28 (*M. Victorinus*) ... *dicebat Simpliciano non palam, sed secretius et familiarius: noveris me iam esse christianum. et respondebat ille: non credam nec deputabo te inter christianos, nisi in ecclesia Christi videro. ille autem inridebat dicens: ergo parietes faciunt christianos? et hoc saepe dicebat ... subitoque et inopinatus ait Simpliciano, ut ipse narrabat: eamus in ecclesiam: christianus volo fieri. at ille non se capiens laetitia perrexerat cum eo. ubi autem imbutus est primis instructionis sacramentis, non multo post etiam nomen dedit, ut per baptismum regeneraretur mirante Roma, gaudente ecclesia.* – [*Marius Victorinus*] ... sagte zu Simplician, zwar nicht öffentlich, wohl aber privat und im Vertrauen: „Du sollst wissen, dass ich schon Christ bin“. Und dieser erwiderte ihm: „Das kann ich nicht glauben. Ich werde dich zu den Christen zählen, wenn ich dich in einer christlichen Kirche sehe“. Jener aber gab spöttisch zurück: „Dann sind es also die Mauern, die jemanden zum Christen machen!“ Mehrfach wiederholte er dies ... Plötzlich und unerwartet sagte er zu Simplician, der dies erzählte: „Gehen wir in die Kirche. Ich will Christ werden“. Jener konnte sich vor Freude nicht fassen und begleitete ihn zur Kirche. Sobald er unterrichtet war in den ersten Mysterien des Christentums, meldete er sich zur Taufe an. Rom staunte; die Kirche freute sich (Übers. Flasch/Mojsisch 2009). – Von den „Wänden“ der Kirche spricht Augustin öfter; vgl. z. B. *conf.* 3,5; *cat. rud.* 55; *ep.* 99,1; 151,3.

29 Interessant ist, dass angesichts der von Ambrosius geförderten Präsenz der Kirchen in der Mailänder Öffentlichkeit nun gerade die Bedeutung von Kirchenwänden *in Rom* hervorgehoben wird. Dazu Fuhrer 2012, 368 f.

30 *Conf.* 6,13, im Zusammenhang mit der Theatersucht des Alypius.

31 Vgl. z. B. *ep.* 175–177 und 183 (Briefwechsel der afrikanischen Bischöfe mit Innocentius von Rom); *ep.* 191 und 194 (an Sixtus, Presbyter in Rom); *ep.* 192 und 209 (an Caecilius, Diakon, später Bischof von Rom). Als Mittelsmann fungierte öfter Alypius, der in den 80er Jahren des 4. Jh.s mit Augustin zusammen in Rom war und während des pelagianischen Streits öfter nach Italien reiste; vgl. *ep.* 9*, 10* und 23 A*, 5 f.

Pelagianer, wirkten und ihre Askese-Zirkel unterhielten.³² Auch außerhalb der *Confessiones* bleibt Rom in Augustins literarisch modellierter Wahrnehmung in erster Linie ein Diskursort der Heterodoxie.

3. Augustins Rombild nach der ‚Katastrophe‘: Stadt der Apostel und Märtyrer

Gut zehn Jahre nach der Abfassungszeit der *Confessiones* und fünfundzwanzig Jahre nach Augustins erstem Romaufenthalt, im August 410, trat die Stadt aber auf eine solche Weise in das Wahrnehmungsfeld der Menschen, dass sie in Augustins Schriften nun doch auch in ihrer Materialität wahrnehmbar wird, allerdings in einem sehr begrenzten Ausmaß und in einem ganz bestimmten Sinn. In der älteren Forschung wird immer wieder angemerkt, dass die Zerstörung der Stadt den Bischof von Hippo wohl nicht sonderlich interessiert habe, und man vermisst etwa ein „herzliches Wort des Mitgefühls für das tragische Geschick der Reichshauptstadt“, ganz im Gegensatz zu Hieronymus, der seinen Schmerz laut bekundet habe.³³ Fassbar sind uns allerdings ‚nur‘ die Texte, in denen sich Augustin explizit und teilweise ausführlich mit dem Ereignis auseinandersetzt. Sie reagieren zwar auf die konkrete Situation, sind jedoch wiederum nicht als historische Dokumente zu verstehen, aus denen auf die (fehlenden) Emotionen des Bischofs von Hippo geschlossen werden könnte. Wiederum ist es vielmehr die Konstruktionsleistung, die diese Texte im Zeitbezug interessant und auch ohne konkrete Referenz wertvoll macht. So entwirft

32 Vgl. *gest. Pel.* 46; *gr. et pecc. or.* 1,36; 2,6; 2,8; 2,18 u.ö.; *c. ep. Pel.* 2,5; *c. Iul.* 6,37; *ep.* 16,3*. Vgl. auch *persev.* 53 (Pelagius liest in Rom Augustins *Confessiones*). Dazu Maier 1995, 236 f.

33 So Fischer 1948, 68, der allerdings Augustin doch auch „Patriotismus“ und einen „Sinn für die Bedeutung geschichtlicher Ereignisse“ zugesteht (vgl. auch 83–87). Maier 1955, 60 bezeichnet dagegen das heilsgeschichtliche Denken, das Augustins Reaktion bestimmt, als „unhistorisch“ und spricht von einer „gewissen Empfindungslosigkeit gegenüber der Stadt Rom“, auf die aus seiner Darstellung seines Romaufenthalts geschlossen werden kann; diese „eigentümliche Fremdheit“ scheine ihn sein ganzes Leben begleitet zu haben (S. 20 f.). Vgl. auch Paschoud 1967, 234 und 236 „Un point qui mérite d’être relevé dès maintenant, c’est que Rome a toujours laissé Augustin parfaitement froid“, und 242: „Augustin a traversé Rome sans la moindre émotion“. Vgl. dagegen von Campenhausen 1947, 263: „Augustin ist für das Gewaltige des Römertums durchaus nicht ohne Gefühl“. – Als Grund für das ‚Desinteresse‘ wird auch angeführt, dass Augustin in dieser Zeit mit der Auseinandersetzung mit den Donatisten beschäftigt war, die ja in Africa auch von Gewalt und Zerstörung durch die Circumcellionen begleitet war; dazu Frend 1994, 252 f.; Doignon 1990, 135 mit Verweis auf *ep.* 111,1 aus dem Jahre 409: *sed quid longe imus? ecce in regione nostra Hipponiensi, quoniam eam barbari non adtigerunt, clericorum Donatistarum et circumcellionum latrocinia sic vastent ecclesias, ut barbarorum fortasse mitiora sint*. Vgl. auch Schlange-Schöningen 2009, 142–144.

Augustin *in nuce* bereits in den Predigten, die auf die Katastrophe von 410 Bezug nehmen, das alternative, nämlich auf das Eschaton ausgerichtete Konzept der Menschheitsgeschichte, das er in *De civitate dei* monumental ausweitet.³⁴ Zentrales Anliegen dieser Strategie der Eschatologisierung ist die Relativierung des Irdischen, und in diesem Zusammenhang versteht sich auch das fast völlige Ausblenden von konkreten Informationen und historisch relevanten Details. Auch die in der römischen Literatur und damit in der Vorstellung jedes gebildeten Römers oft beschworene Rom-Idee und die Vorstellung der Ewigen Stadt, die – auch in ihrer Materialität – als unzerstörbar gelten sollte, bleiben entweder ausgeblendet oder werden de-konstruiert.

Auch wenn Augustin also offensichtlich gegen das traditionelle und monumental gewordene Rombild anschreibt, soll dennoch zu Beginn der folgenden Ausführungen gerade die Frage im Zentrum stehen, mit welchen topographischen Einzelheiten und materiellen Requisiten Augustin die geplünderte und geschändete Stadt ausstattet.

Zunächst ist auffällig, welche Gebäude er überhaupt erwähnt. Während Rom von den ‚Barbaren‘ geplündert und verwüstet wird, finden die Menschen – Christen und Nicht-Christen – Zuflucht in den *loca sanctorum* (exc. urb. 8). Die *sacrata loca*, die *martyrum loca*, die *basilicae apostolorum* boten auch denen Schutz, die jetzt die Vorwürfe gegen die Christen erheben. Die plündernden Barbaren „kamen zu diesen Orten“, den Kirchen (civ. 1,1: *ad loca illa veniebant*), sie respektierten deren Asylfunktion und verloren ihre Kriegswut.³⁵ Die „Gedächtnisstätten unserer Apostel“ (*memoriae nostrorum apostolorum*) waren ein echtes Asyl im Vergleich zum *asylum* der Iuno (bzw. Hera) in Troia, das die Trojaner nicht vor den Griechen hatte retten können; denn die *Christi basilicae* provozierten die „Barmherzigkeit und Demut der rauen Barbaren“ (civ. 1,4).³⁶

34 Dazu s.u. S. 70 f.

35 Civ. 1,1: *an non etiam illi Romani Christi nomini infesti sunt, quibus propter Christum barbari pepercerunt? testantur hoc martyrum loca et basilicae apostolorum, quae in illa vastatione urbis ad se confugientes suos alienosque receperunt. ... qui tamen etiam ipsi alibi truces atque hostili more saevientes posteaquam ad loca illa veniebant, ubi fuerat interdictum quod alibi belli iure licuisset, et tota feriendi refrenabatur inmanitas et captivandi cupiditas frangebatur* – Oder sind nicht auch solche Römer dem Namen Christi feind, die die Barbaren um Christi willen verschont haben? Das bezeugen die Gedächtnisstätten der Märtyrer und die Kirchen der Apostel, die damals bei der Plünderung der Stadt die Fliehenden, mochten es Christen oder Heiden sein, aufnahmen ... Sobald jedoch diese, die anderswo grausam und feindselig wüteten, zu jenen Stätten gekommen waren, wo untersagt war, was sonst das Kriesgrecht gestattete, ward der Grimm des Dreinschlagens gezügelt und die Lust, Gefangene fortzuschleppen, gebrochen (Übers. Thimme 2007).

36 Civ. 1,4: *postremo illud Iunonis templum sibi elegerat avaritia et superbia levium Graeculorum, istas Christi basilicas misericordia et humilitas etiam inmanium barbarorum*. – Endlich, jenen Tempel der Iuno hatte sich ausersehen die Habgier und der Übermut glatter Griechen, jene Kirchen Christi das Mitleid und die Demut rauher Barbaren

Die „weiträumigen Kirchen“ (*amplissimae basilicae*) boten einer großen Volksmenge Schutz; sie sind ein Ort, den die „Ungeschlachtheit der Barbaren“ (*inmanitas barbarorum*) verschont hat, die damit sogar „mild“ (*mitis*) wirkt (*civ.* 1,7).³⁷ Hier wird mit unterschiedlichen Raumvorstellungen gearbeitet: Die Größe des Raums der Kirchen überwindet die *inmanitas* der Barbaren.

Augustin entwirft nun also doch eine Topographie Roms, in der die Kirchen und Märtyrergräber hervorgehoben werden, sie sind für die Einwohner der Stadt die einzig wichtigen Gebäude in dieser Situation der höchsten Gefahr. Allerdings werden sie nicht lokalisiert, in kein geographisches Referenzsystem eingebunden, und außer den *basilicae apostolorum* (*civ.* 1,1), also Sankt Peter im Vatikan und Sankt Paul *extra muros*, werden sie auch nicht identifiziert.³⁸ Wichtig sind aber nicht die konkreten Bauten, sondern vielmehr ihre Funktion als Räume des Asyls, hervorgehoben wird ihre schiere Größe, und zudem werden sie mit einer suggestiven, performativen, göttlichen Kraft ausgestattet: Sie haben die Barbaren zu Milde und Barmherzigkeit geradezu gezwungen.

Eine ähnlich funktional bestimmte Topographie wird auch in anderen Texten skizziert, in denen Augustin auf die Katastrophe von 410 zu sprechen

(Übers. Thimme 2007); der Bezug auf Iunos *asylum* nach Verg. *Aen.* 2,761 ff. Mit dem Gegensatz zwischen *templum* und *basilicae*, *loca martyrum* usw., den Augustin hier konstruiert, ignoriert er die alte Tradition des Tempelasyls, auf die sich auch das Kirchenasylrecht (noch die Konstitution von 431) stützt; dazu Dreher 2006, 168–171, der allerdings die rhetorische Absicht des Textes nicht mitbedenkt.

37 Neben *civ.* 1,1 (zitiert in Anm. 35) vgl. *civ.* 1,7: *quidquid ergo vastationis trucidationis depredationis concrementationis adflictionis in ista recentissima Romana clade commissum est, fecit hoc consuetudo bellorum; quod autem novo more factum est, quod inusitata rerum facie inmanitas barbara tam mitis apparuit, ut amplissimae basilicae implendae populo cui parceretur eligerentur et decernerentur, ubi nemo feriretur, unde nemo raperetur, quo liberandi multi a miserantibus hostibus ducerentur, unde captivandi ulli nec a crudelibus hostibus abducerentur: hoc Christi nomini, hoc Christiano tempore tribuendum quisquis non videt, caecus ... est.* – Was also bei der neuerlichen römischen Katastrophe an Verwüstung, Mord, Raub, Brand und sonstigen Übeltaten verübt wurde, muss man dem Kriegsbrauch zur Last legen. Aber das Neuartige, das sich zutrug, die unerwartete Tatsache, dass barbarische Roheit sich so milde erwies, dass man weiträumige Kirchen zu Sammelpunkten und Zufluchtsstätten für das Volk auswählte, wo niemand getötet, von wo niemand fortgeschleppt wurde, wohin viele von mitleidigen Feinden in Sicherheit gebracht wurden, von wo niemand auch von unbarmherzigen Feinden in Gefangenschaft abgeführt werden durfte, das ist dem Namen Christi und dem christlichen Zeitalter zuzuschreiben. Wer das nicht sieht, muss blind sein (Übers. Thimme 2007).

38 Vgl. s. 381, wo die beiden Apostel genannt sind. Die beiden Basiliken hebt auch Oros. *hist.* 7,39,1 unter den *loca sancta* hervor, die Alarich als Asylstätten bezeichnet habe. Dass Alarich allein diese beiden Kirchen als Asylstätten zuließ, wie Zwierlein 1978/2004, 46/428 meint, ist wohl ein Fehlschluss aufgrund von Augustins spärlichen und selektiven Informationen. Zu denken ist auch an die Basilica Apostolorum an der Via Appia *ad catacumbas* (heute San Sebastiano). Neben den zahlreichen weiteren Märtyrer-Grabbauten (s.u. Anm. 42) gab es seit dem Ende des 4. Jh.s eine Reihe von Kirchen, die in Wohnhäusern gestiftet wurden; dazu Diefenbach 2007, 31 f.

kommt. In einer Predigt, die er am 29. Juni 411, am Fest für Sankt Peter und Paul, in Karthago gehalten hat (s. 296),³⁹ lässt er einen fiktiven Gegner auftreten und die Frage stellen, welchen Schutz denn die Märtyrergräber gegen die Verwüstung Roms geboten hätten. Dabei zitiert dieser *fictivus interlocutor* seinerseits – er soll offensichtlich als Ungläubiger identifiziert werden – „Menschen“ (*homines*), die eine Reihe von Märtyrergräbern aufzählen (s. 296,6):⁴⁰

Iacet Petri corpus Romae, dicunt homines, iacet Pauli corpus Romae, Laurentii corpus Romae, aliorum martyrum sanctorum corpora iacent Romae: et misera est Roma, et vastatur Roma: affligitur, conteritur, incenditur; tot strages mortis fiunt, per famem, per pestem, per gladium. ubi sunt memoriae apostolorum?

Der Leib des Petrus liegt in Rom, sagen die Leute, der Leib des Paulus liegt in Rom, die Leiber des Laurentius und anderer heiliger Märtyrer liegen in Rom. Und «dennoch» ist Rom in Not, und Rom wird verwüstet, geschlagen, vernichtet, in Brand gesteckt. Reiche Beute rafft der Tod durch Hungersnot, Seuche und Schwert. Wo sind «nun also» die Gedenkstätten der Apostel? (Übers. Fischer 1948, 57 f.).

Neben den Gräbern der Apostel Peter und Paul⁴¹ wird hier auch die Memoria des Laurentius genannt, die Konstantin errichtet hatte (heute San Lorenzo fuori le mura); auf weitere Märtyrer-Grabstätten wird ohne Namensnennung verwiesen (*aliorum martyrum sanctorum corpora*).⁴² Der supponierte Sprecher stellt darauf die schützende Funktion dieser Ansammlung an christlichen Sakralbauten in Abrede. Augustin lässt ihn die provokative Frage sogar wiederholen: „Großes Unheil erleidet Rom; wo sind die Gedenkstätten der Apostel?“ (*tanta mala Roma patitur: ubi sunt memoriae apostolorum?*). In der Folge setzt Augustin zu seiner Gegenargumentation an, indem er – mit einer typisch augustinischen Denkfigur – der materiellen eine spirituelle Raumdimension entgegenstellt (s. 296,7 und 12). Er evoziert also zunächst die Vorstellung einer an Memorialkirchen reichen Stadtlandschaft, um ontologisch über sie hinausgelangen zu können. Dazu sei später mehr gesagt (Abschnitte 4 und 5); bleiben wir zunächst bei der materiellen Evidenz dieses Rombildes.

Denn ‚durchgestrichen‘ und funktionslos werden die Bauten aus Stein und Holz nicht. Die sakrale Topographie Roms, die Augustin hier zeichnet, ist allerdings, wie oben gesagt wurde, nicht präzise.⁴³ Würde man eine Karte mit den

39 Nach dem Religionsgespräch mit den Donatisten, an dem Marcellinus, der Adressat der ersten Bücher von *civ.*, Vorsitzender war. So auch s. 105.

40 Dazu Zwierlein 1978/2004, 70–73/452–454 und 75 f./456 f.

41 Die Frage, ob die Gräber authentisch sind, spielt hier keine Rolle.

42 Nach Prudentius *perist.* 11,1 f. war die Zahl der Märtyrergräber unermesslich; Diefenbach 2007, 319 Anm. 366 verweist auch auf Auson. *carm.* 24,1 Green. Zu Sankt Laurentius vgl. Krautheimer 1966, 1–144; Brandenburg ²2005, 63–69.

43 Die Fokussierung auf die Memorialbauten, insbesondere Sankt Peter, bestimmt auch das Rombild weiterer Predigten, die Augustin nach oder auch bereits vor dem Gotensturm gehalten hat. Wie er mehrmals betont, war Sankt Peter, nicht das Mausoleum des Kaisers

namentlich genannten Apostel- und Märtyrergräbern zeichnen, ergäbe sich ein Bild, auf dem das – monumentale, mit Forum, Tempeln, Palastgebäuden, Theaterbauten und Zirkus angefüllte – Zentrum der Stadt leer bleibt. Der Typ von Bauten, den Augustin ins Auge fasst, ist, da es sich um Grabbauten handelt, nur im suburbanen Raum zu finden: Sankt Peter am Vatikan im Nordwesten,⁴⁴ das Paulusgrab im Südwesten (heute San Paolo fuori le mura an der Via Ostiense⁴⁵) und das Grab des Laurentius im Osten (Piazzale Verano); hinzuzudenken ist der ‚Kranz‘ der weiteren Märtyrergräber und der Katakomben (s. 296,6: *aliorum martyrum corpora iacent Romae*). Diese mentale Karte entspricht der Tendenz, die Konstantin eingeleitet und Damasus – im Zusammenhang mit dem Primatsanspruch des römischen Episkopats – nochmals verstärkt hatte, und die dazu führte, dass sich gegen Ende des 4. Jh.s die sakrale Topographie Roms radikal veränderte: Die Perspektive richtete sich auf die Peripherie der Stadt, die Apostel und Heiligen wurden zu neuen „Bezugspunkten städtischer Identitätsdiskurse“, anstelle des alten Zentrums bildeten sie nun die „symbolischen Bezugspunkte einer neuen städtischen Identität“.⁴⁶

Augustins in den Predigten entworfenes Rombild entspricht damit demjenigen, das Prudentius, Hieronymus, Paulinus von Nola und dann auch Orosius entwerfen, in dem die paganen Monumente entweder keinen Platz haben oder aus dem Fokus gerückt werden.⁴⁷ Inwiefern sich Augustin selbst im Rom der 80er Jahre von diesem Prozess der Transformation der stadtrömischen Identität, wie sie Damasus förderte, hat beeindrucken lassen und diese Eindrücke nun aufgreift oder inwiefern er auf literarische Entwürfe eines Prudentius, Paulinus oder Hieronymus zurückgreift, muss offen bleiben; wir können aber annehmen, dass er Rom als Stadt der Apostel und Märtyrer auch selbst in irgend einer Weise wahrgenommen hat und das literarische Bild auch aufgrund von Autopsie modelliert. In jedem Fall aber passt diese neue Optik zu der von ihm in *De civitate dei* ausgeführten De-Sakralisierung der paganen Strukturen des römischen Staates. Im Gegensatz zum Rombild der *Confessiones*, wo Rom als Stadt der Heterodoxie inszeniert wurde, wird nun gleichsam die ‚Kulisse‘ für einen Diskursort der Rechtgläubigkeit, der Orthodoxie, aufgebaut.

(Hadrians), der Ort, den Honorius bei seinem Rombesuch im Jahr 403/4 aufsuchte; vgl. *en. Ps.* 86,8; 140,21 f.; s. 381; s. *Lambot* 2; s. *Dolbeau* 22,4. Dort legte der Kaiser sein Diadem nieder; s. *Dolbeau* 25,26; *en. Ps.* 65,4. Zum Bezug zwischen Märtyrer- und Kaiserkult bzw. zur Konkurrenz zwischen St. Peter und dem Romulus- bzw. Hadriansgrab vgl. Diefenbach 2007, 156 ff. und 313 f. mit Anm. 346; Humphries 2007. – Vgl. *en. Ps.* 44,23 (Sankt Peter neben dem Tempel des Romulus).

44 Dazu Krautheimer 1980, 171–291, bes. 191–212; Brandenburg ²2005, 91–102.

45 Vgl. dazu Anm. 23 oben.

46 So Diefenbach 2007, 311 ff. (Zitate 314 und 315).

47 Diefenbach 2007, 313 f. verweist auf Hier. *epist.* 107,1; Prud. *c. Symm.* 1,548–551; *perist.* 12,57–66.; Paul. Nol. *carm.* 19,307–362 (vgl. *carm.* 13); Oros. *hist.* 7,39,1–14.

4. Die Semantisierung der sakralen Topographie Roms

Doch auch diese neue Märtyrer- und Heiligentopographie, die Topographie der *loca sancta*, macht Rom nicht zu einer Ewigen Stadt, wie Augustin öfter betont. In der Antwort an seinen *fictivus interlocutor* stellt er diesem traditionellen Begriff der *aeternitas* die eschatologische Perspektive gegenüber (s. 296,6 f.): Augustin lässt den imaginierten Gegner fragen: *ubi sunt memoriae apostolorum?* – „Wo sind also die Apostelgräber (nämlich: in Zeiten der Not)?“, und antwortet: „Sie sind dort, dort“ (*ibi sunt, ibi sunt*), also in Rom und somit nicht in ihm (dem Heiden), der folglich die „ewige Glückseligkeit“ (*aeterna felicitas*), die den Aposteln verheißen wurde, nicht sehen kann.⁴⁸ Wenn die *memoria ipsius* (des Apostels) in uns ist, nicht als Memoria im Sinn einer Gedenkstätte und damit eines Kultgebäudes, sondern sich als mentaler Akt in uns vollzieht, dann wirkt in uns das „ewige Gewicht des Ruhms“ (*aeternum gloriae pondus*), also kein materielles Gewicht. Dann achten wir nicht auf das, was sichtbar ist, sondern auf das, was nicht sichtbar ist (*non respicientibus quae videntur, sed quae non videntur*), also nicht auf die *temporalia*, sondern die *aeterna* (nach 2 Kor 4,17 f.).⁴⁹

Augustin verbindet die Apostelgräber mit einer Transzendentalerwartung, die nicht in den Gebäuden, sondern nur im Menschen selbst lokalisiert sein kann.⁵⁰ Diese *memoria* zieht ihn mit ihrem „Gewicht“ nicht zur Erde, sondern

48 S. 296,6: *quid dicis? „ecce hoc dixi: tanta mala Roma patitur: ubi sunt memoriae apostolorum?“* – „*ibi sunt, ibi sunt, sed in te non sunt. utinam in te essent, quisquis ista loqueris, quisquis ista desipis, quisquis vocatus in spiritu carnem sapis, quisquis talis es: utinam in te essent memoriae apostolorum, utinam tu cogitares apostolos. videres utrumnam eis terrena felicitas promissa fuerit, an aeterna.*“ – Was sagst du? – „Siehe, so habe ich gesagt: Großes Unheil erleidet Rom; wo sind die Denkmäler der Apostel?“ – „Sie sind dort, sie sind dort, aber in dir sind sie nicht! Wären sie doch in dir, der du so redest, so unvernünftig bist, berufen im Geiste doch nur fleischlich denkst! So bist du! Wären doch die Denkmäler der Apostel in dir! Dächtest du doch an die Apostel! Du würdest sehen, ob ihnen irdisches Glück oder Ewiges verheißen wurde (Übers. Fischer 1948, 58).

49 S. 296,7: *audi apostolum, si vivit in te memoria ipsius: ... non respicientibus quae videntur, sed quae non videntur; quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt* – [2 Kor 4,17 f.] Höre den Apostel, ob sein Denkmal in dir ist. „... Nur dürfen wir nicht auf das Sichtbare schauen, sondern müssen unseren Blick auf das Unsichtbare lenken. Denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig.“ Zu den Bränden, die Rom bereits zweimal zerstört haben und also nicht auf Ewigkeit schließen lassen, vgl. auch s. 296,9 f.

50 Diese Tendenz will Pietsch 2001 auch in den Gedichten des Prudentius lesen; vgl. aber Prud. *perist.* 12,55 f.: *ecce duas fidei summo patre conferente dotes / urbi colendas quas dedit togatae*; 2,443–464, bes. 457–460: *et iam tenemus obsides / fidissimos huius spei. / hic nempe iam regnant duo / apostolorum principes*; Paul. Nol. *carm.* 19,329–336, bes. 335: (*Constantinus*) *ut sua apostolicis muniret moenia laetus / corporibus*. Dazu Doignon 1990, 143 f.

zur Ewigkeit hin; ihr *pondus* ist also nicht beschwerlich, sondern führt zur Erlösung. Die Materialität der Gebäude wird damit klar abgewertet. Allerdings behält sie eine bestimmte Funktion (s. 296,7):

In ipso Petro temporalis fuit caro, et non vis ut temporalis sit lapis Romae? Petrus apostolus cum domino regnat, corpus apostoli Petri quodam loco iacet: memoria est excitans amorem ad aeterna, non ut terrae inhaereas, sed ut cum apostolo caelum cogites. dic mihi, si fidelis es, recale memorias apostolorum, memoriam etiam domini dei tui, certe iam sedentis in caelo. audi quo te mittat apostolus: ‚si resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, ubi Christus est in dexteram dei sedens; quae sursum sunt quaerite, non quae super terram ...‘ [Kol 3,1–3]. uno verbo hoc audis: ‚sursum cor‘. doles ergo, et ploras, quia ruerunt ligna et lapides, et quia mortui sunt morituri? ... si sursum habes cor, ubi habes cor? quid ibi mortuum est? quid ibi cecidit? si sursum habes cor, ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum‘ [Mt 6,21]. deorsum caro tua est: et si expavescit caro tua, non moveatur cor tuum.

Auch an Petrus war vergängliches Fleisch – und du willst nicht, dass Roms Steine vergänglich sind? Der Apostel Petrus herrscht mit dem Herrn, der Leib des Apostels Petrus dagegen ruht an einem «anderen» Ort: Es ist eine Gedenkstätte, die die Liebe zum Ewigen erwecken will, damit du dich nicht an die Erde hängst, sondern mit dem Apostel den Himmel denkst. Nenne mir und, wenn du gläubig bist, ruf dir die Gedenkstätten der Apostel in Erinnerung, und auch das Gedenken an deinen Herrn, Gott, der ja im Himmel thronet. Höre, wohin dich der Apostel hinschickt: ‚Wenn ihr mit Christus auferstanden seid, dann habet Einsicht in das, was oben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt; sucht, was oben ist, nicht was auf der Erde ist ...‘ [Kol 3,1–3]. In einem Satz hörst du dies: ‚Erhebe das Herz‘.

Trauerst du also und klagst, weil Holz und Stein zerborsten und Sterbliche gestorben sind? ... ‚Wenn du dein Herz erhoben hast: wo hast du dann dein Herz? Was ist hier gestorben? Was ist hier eingestürzt? Wenn du das Herz erhoben hast, dann ist dort, wo du dein Schatzhaus hat, auch dein Herz‘ [Mt 6,21]. Dein Fleisch bleibt unten, und wenn sich auch dein Fleisch ängstigt, bleibe doch dein Herz unberührt. (Übers. Fischer 1948, 58, mit Ergänzungen der Verf.)

Zeitlich, d. h. vergänglich, war auch das „Fleisch“ Petri; wie also das „Fleisch“ des „Felsen“ (Petri) sterblich ist, ist auch „der Stein Roms“ (*lapis Romae*) der Zeitlichkeit unterworfen.⁵¹ Das Petrusgrab hat aber in seiner Materialität doch die Funktion, als Memorialbau (*memoria*) im Menschen die „Liebe zum Ewigen“ (*amorem ad aeterna*) zu erwecken und ihn den „Himmel denken“ zu lassen (*ut caelum cogites*).⁵² Die Gedenkstätte des Apostels wird dann zur *memoria domini dei*, nicht mehr nur *ipsius* (Petri). Hier wird nun explizit der Begriff der

51 Das Wortspiel *Petrus* – *lapis* wird nicht deutlich markiert, ist aber durchaus typisch für den augustinischen Predigtstil, vgl. Mohrmann 1935–36/²1961. Augustin rekurriert hier zudem auf einen alten Konsolationen-Topos; dazu Doignon 1990, 139 f. mit Verweis auf Cic. *rep.* 3,43; *fam.* 4,5,4; Sen. *epist.* 91,7 und 9; *dial.* 6,26,5 f.

52 Vgl. § 6: *utinam tu cogitares apostolos*. Vgl. *en. Ps.* 44,23 (407/8): Petrus ist nicht Christus, sondern in Petrus wird Christus verehrt, der für die Menschen gekreuzigt worden ist und in dessen Namen sie getauft werden; wir sind also nicht *Petriani*, sondern *Christiani*.

memoria, der zunächst das materielle Gebäude bezeichnet, umgedeutet als Begriff für den mentalen Raum des „Gedächtnisses“ und damit der „Erinnerung“.⁵³ Augustin macht sich die Polysemie des Begriffes zunutze, um in den Kultgebäuden aus „Stein“ eine weitere Raumdimension aufzeigen zu können. Dadurch, dass die Memorialkirchen in ihrem materiellen Innenraum die Körper der Heiligen bergen, sind sie auch Symbol für die geistige *memoria*, die die Menschen in sich selbst als Raum – als spirituellen Memorialbau, als Memoria für Gott – errichten sollen.

Die Unterscheidung zwischen Memorialbau und spirituellem Raum lässt also die *memoriae* als Gebäude nicht etwa völlig bedeutungslos werden. Vielmehr schreibt Augustin ihnen nach Kol 3,1–3 die Fähigkeit zu, dem „Herz“ die Strebensrichtung vorzugeben (*quae sursum sunt sapite ... quae sursum sunt quaerite*), er kombiniert das Pauluszitat mit der liturgischen Formel *sursum cor*, der Praefatio zur Eucharistie und zieht folgenden Schluss:⁵⁴ Wenn das Herz sich nach oben richtet, bleibt „das Fleisch unten“ (*deorsum caro tua est*), und in der Folge „soll, wenn dein Fleisch sich ängstigt, das Herz unberührt bleiben“ (*et si expavescit caro tua, non moveatur cor tuum*). Die Memorialkirchen werden also mit der Funktion versehen, das menschliche Denken über den materiellen Raum hinaus auf den transzendenten Bereich (den „Himmel“) zu richten und die Menschen in der Not von Furcht zu befreien. Die christliche Basilika wird neu funktionalisiert und gleichzeitig neu semantisiert: Führt man, vom Beispiel der Memoria von Sankt Peter ausgehend, den Gedanken weiter, lässt sich das Ensemble der römischen Memorialkirchen insgesamt als symbolisch aufgeladene Topographie verstehen, die auf die inneren Räume des menschlichen Gedächtnisses und damit auch auf den ‚Ort‘ des Aufstiegs zur Gotteserkenntnis verweist.⁵⁵ Die Reihe bzw. der ‚Kranz‘ der sakralen Gebäude lässt sich wie ein System von Zeichen ‚lesen‘ und interpretieren, das christliche Rom wird damit zum sakralen Text.

53 Vgl. auch das Spiel mit der semantischen Redundanz in *recole memorias* bzw. *memoriam*.

54 Vgl. auch *s.* 105,11 (Ende 410). Dazu Pellegrino 1965/1982, der allein in Augustins Schriften 74 Zitate zählt. Zur liturgischen Formel vgl. Haussleiter 1966, 11: „Mit der liturgischen Formel ‚Sursum corda‘ begann der Bischof die Praefatio, die die Segnung des Brotes u. Weines einleitet“; zu Augustins christlich-paulinischem und neuplatonisch-philosophischem Gebrauch vgl. *ibid.* 19 f.

55 Im Rahmen seiner Erkenntnistheorie schreibt Augustin der *memoria* apriorisches Wissen zu und gibt ihr eine wichtige Funktion im Erkenntnisprozess als Speicherort von Begriffen und Bildern (*mag.* 39; *an. quant.* 34; *conf.* 11,38; *trin.* 15,40); sie umfasst auch bereits ein Vorwissen oder Vorverständnis von Gott und ist damit nicht nur Durchgangsstation auf dem Weg zur Gotteserkenntnis, sondern auch der Ort, an dem sich die Aufstiegsbewegung vollzieht. Dazu Schönberger 1998.

5. Vergänglichkeit der „Mauern“ – Ewigkeit der „Bürger“?

Wenn sich also das Herz nach oben richtet, können es Krieg und Zerstörung nicht mehr erschrecken (s. 296,7: *si sursum habes cor ... non moveatur cor tuum*). Gemäß dieser Deutung erfüllen die Heiligengräber tatsächlich die von ihnen erwartete Aufgabe, die Menschen in der Not zu schützen. Dem impliziten Vorwurf der Heiden, dass die ‚neue‘ Religion Rom nicht vor der Zerstörung habe retten können, wird hier mit dem Hinweis auf die symbolische Kraft der sakralen Orte begegnet. Etwas später in derselben Predigt greift Augustin den bekannten Vorwurf gegen die Christen nochmals explizit auf und nennt stellvertretend für die zerstörte Stadt – immer noch in der Anrede an den fiktiven Gegner – das Theater, also einen Typ von Gebäuden, die im Zentrum der Stadt lokalisiert sind (s. 296,12):

Debuit ergo apostolorum memoria, per quam tibi praeparatur caelum, servare tibi in terra theatra insanorum semper? ideo mortuus est Petrus et repositus, ut lapis de theatro non cadat? excutit deus delicias de manibus puerorum indisciplinatorum.

Sollte also die Gedenkstätte der Apostel, durch welche dir der Himmel vorbereitet wird, dir auf Erden die Theater der Verrückten für immer bewahren? Ist Petrus deshalb gestorben und begraben worden, damit kein Stein vom Theater herunterfällt? Gott schlägt die Vergnügungen aus den Händen ungehorsamer Kinder. (Übers. Verf.)

Die Theater werden – wie bereits in den *Confessiones* – mit der Absicht in das Stadtbild aufgenommen, das falsche irdische Streben der Menschen zu illustrieren.⁵⁶ Die Grabkirchen der Apostel können aber nicht die Funktion haben, ausgerechnet diese Bauten zu retten.⁵⁷ Die christlichen Basiliken retteten also viele Menschen vor der Grausamkeit der Barbaren; als materielle ‚Container‘ dienten sie dazu, Schutzsuchende aufzunehmen (so z. B. in *civ.* 1,7: *amplissimae basilicae ... implendae populo cui parceretur*).⁵⁸ Die Kirchen konnten zwar die Menschen, die sich in ihnen versammelten, schützen; doch auch sie konnten die Stadt in ihrer materiellen Substanz, mithin auch die Gebäude, in denen sich das Volk wie „ungehorsame Kinder“ zu Vergnügungen versammelte, nicht vor der Katastrophe bewahren.

56 S.o. S. 60 mit Anm. 30. Vgl. auch s. *Denis* 24 (= s. 113 A),13: *attendite enim, fratres, et videte amphitheatra ista, quae modo cadunt. luxuria illa aedificavit. ... non vultis ut aliquando cadat quod luxuria aedificavit, et surgat quod pietas aedificat? permisit enim deus, quando ista aedificabantur, ut quandoque cognoscerent homines mala sua quae faciebant.*

57 Zum realen Kontext vgl. de Bruyn 1993, 410 f., der die Verweise auf zerstörte Theaterbauten auf den am Anfang des 5. Jh.s offenbar ohnehin drohenden Verfall öffentlicher Gebäude bezieht.

58 Damit hatten sie zugleich eine integrierende Funktion wie auch die „Kirchenwände“, die Marius Victorinus zur Taufe aufnahmen. S.o. S. 59.

In dieser Hinsicht widerspricht Augustin dem fingierten (heidnischen) Gesprächspartner also nicht: Die christlichen Kirchen haben Roms Mauern tatsächlich nicht gerettet! Die Gebäude sind ja selbst wie die Körper der Märtyrer und damit wie die ganze Stadt vergängliche Materie. Augustin spricht ihnen aber eine neue Funktion zu, die umfassender ist als die – an ein bestimmtes Ereignis der säkularen Geschichte geknüpfte – Asylfunktion, die er in *De civitate dei* hervorhebt: Die irdischen Memorialbauten zeigen die Möglichkeit auf, dass zwar nicht die Stadt, aber die Menschen eine sichere und schließlich ewige Existenz erlangen können.

Dieser tröstende Gedanke ist charakteristisch für Augustins Predigten nach der Katastrophe. In *De excidio urbis Romae*, gehalten 410 oder 411/412 in Karthago,⁵⁹ rekurriert er erneut auf den ontologischen Gegensatz zwischen materiellem und spirituellem Raum: Die Stadt, die aus Steinen und „Mauern“ (*parietes*) besteht, kann untergehen, doch werden ihre Einwohner dann, wenn sie „bei Gott sind“, nicht sterben (6: *sed sumus in terra mortui, apud te, deus, non morituri*); denn das Wesentliche einer *civitas* sind nicht die „Mauern“, sondern ihre „Bürger“ (*an putatis, fratres, civitatem in parietibus et non in civibus deputandam?*). Der „Bürgerschaft in den Mauern“ (*civitas in parietibus*) steht die „Bürgerschaft in den Bürgern“ (*civitas in civibus*) gegenüber, diejenige *civitas* also, die sich nicht materiell fassen lässt, die nicht an bestimmte topographische Grenzen gebunden ist und deshalb auch die Möglichkeit in sich birgt, der *civitas* anzugehören, die in *De civitate dei* mit der „himmlischen Bürgerschaft“ (*civitas caelestis*) identifiziert wird.⁶⁰

Noch deutlicher stellt Augustin den Gegensatz zwischen ‚Stadt‘ und ‚Bürgern‘ in der Predigt s. 81,9 heraus, die er im Jahr 410 oder 411 in Hippo gehalten hat: Nicht Rom, sondern die Römer können unsterblich werden, „wenn sie Gott loben“ (*Romani ... non enim peribunt, si deum laudabunt*). „Stein und Holz“ (*lapides et ligna*) und „hohe Wohnblöcke und lange Mauern“ (*excelsae insulae et amplissima moenia*) sind unwichtig,⁶¹ die Stadt geht, da sie von einem Menschen (Romulus) gegründet ist, wie die Welt, die von Gott

59 Zum Titel und zur Datierung vgl. Lamirande 1996/2002, 1166 (kurz nach der Plünderung oder in der zweiten Hälfte des Jahres 411, so Perler/Maier 1969, 399–402).

60 Die Analogie stellen Wachtel 1960, 91 ff., Zwierlein 1978/2004, 56–64/437–445 und Piccoluga (1995) 507 f. heraus. Vgl. auch *ep.* 122,2: Bei einstürzenden Mauern gibt es *loca munitiora*, nämlich den *thesaurus caelestis*.

61 S. 81,9: *forte Roma non perit, si Romani non pereant. non enim peribunt, si deum laudabunt: peribunt, si blasphemabunt. Roma enim quid est, nisi Romani? non enim de lapidibus et lignis agitur, de excelsis insulis et amplissimis moenibus*. – Vielleicht geht Rom nicht unter, wenn die Römer nicht untergehen. Sie werden nämlich nicht untergehen, wenn sie Gott loben. Sie werden untergehen, wenn sie ihn lästern. Was nämlich ist Rom wenn nicht die Römer? Es geht nämlich nicht um Steine und Holz, hohe Mietshäuser und weitläufige Mauern (Übers. Fischer). – Vgl. auch s. 105,12: *dii lapidei ... si Romam servare potuerunt, quare ipsi ante perierunt?*; *civ.* 2,2.

geschaffen ist (*quem condidit deus*), unter, wenn Gott es so will (*quando voluerit deus*):⁶² „Was also wundert's, wenn einst das Ende der Stadt kommen wird?“ (*quid ergo mirum, si aliquando finis est civitati?*). Rom ist hier nicht die *Urbs*, sondern eine *civitas*, die Stadt Rom hat also keine Sonderstellung als *urbs aeterna*, sondern ist Teil der *civitas terrena* und hat wie sie ein Ende.

Den Ewigkeitsanspruch stellt Augustin auch in s. 105, gehalten im Sommer 411 in Karthago, zur Diskussion.⁶³ Da die *civitas* Rom ein *regnum terrenum* ist, ist sie nach Lk 21,33 (*caelum et terra transient*) vergänglich, und so sei es unsinnig zu behaupten, dass Roms *imperium* ewig sei, wie dies Vergil zu Beginn der *Aeneis* Jupiter in den Mund lege (s. 105,10).⁶⁴ Diesen Locus classicus der römischen Literatur, auf den sich die Lobredner der *Roma aeterna* gerne berufen,⁶⁵ dekonstruiert Augustin in der Folge, indem er den Heiden Vergil zum Sprachrohr seiner eigenen Theologie macht und ihn die *Roma aeterna*-Ideologie selbst widerlegen lässt.⁶⁶ Auch hier folgt am Schluss, in der Anrede an die „Brüder“ (*fratres*), der tröstende Gedanke, dass, auch wenn die irdischen Reiche ein Ende haben werden, der Mensch sich – sein „Herz“ – über die vergänglichen Dinge hinaus zu Gott und damit zum ewigen Leben erheben soll und kann (s. 105,11):

non ergo deficiamus, fratres: finis erit terrenis omnibus regnis ... figite spem in deum, aeterna concupiscite, aeterna exspectate. ... omnino non frustra audiamus, sursum cor.

Wir wollen also nicht aufgeben, Brüder, denn alle irdischen Reiche werden ein Ende haben. ... Setzt eure Hoffnung in Gott, richtet euer Begehren und eure Erwartungen auf Ewiges. Ihr seid Christen, Brüder, wir sind Christen. ... Nicht vergeblich wollen wir hören: ‚Erhebt das Herz‘.

Der Unterschied zwischen Roms Kirchen und Theatern ist also zwar insofern wichtig, als sie unterschiedlich funktionalisiert und semantisiert sind und die Menschen, die sich in ihnen versammeln, zu unterschiedlichem Streben moti-

62 Vgl. auch s. 296,7: Der Unwille über die Katastrophe Roms sei zwar verständlich, aber dem Willen Gottes nachzuordnen (*nolebam ut Roma tanta pateretur. ignoscimus quia nolebas: noli tu deo irasci quia volebat*).

63 Ausgehend von Lk 1,33: *et regni eius non erit finis*. – Die Predigt gehört wie s. 296 in die Zeit nach dem Religionsgespräch mit den Donatisten.

64 Verg. *Aen.* 1,278 f.: *his ego nec metas rerum, nec tempora pono: imperium sine fine dedi*. Die Stelle diskutieren Zwierlein 1978/2004, 74 f./455 f. und Müller 2003, 372–374.

65 Zur Tradition der *Roma/urbs aeterna* vgl. Zwierlein 1978/2004, 74 f./429 f. mit Stellen und Literatur. Vgl. auch den Beitrag von Pollmann in diesem Band.

66 Augustin lässt Vergil eine „Vorform der Two-voices-theory“ (so Müller 2003, 372) vortragen (*non ex persona mea dixi rem falsam, sed Iovi imposui falsitatis personam*). Als Verheißung Jupiters getarnt, sei die Äußerung als bloße Schmeichelei gegenüber den Römern, Vergils Geldgebern, zu verstehen; wo er sich dagegen *ex propria persona* äußere, wie in den *Georgica*, spreche er durchaus von „vergänglichen Reichen“ (*perituraque regna, georg.* 2,498).

vieren. Als Gebäude – „Mauern“ – Roms sind aber beide Gebäudetypen vergänglich, und die Perspektive der Ewigkeit eröffnet sich nur den „Römern“, die „Gott loben“ (*Romani ... si deum laudabunt*), also den gläubigen Christen Roms. Indem Augustin Rom als *civitas* und ihre Einwohner als *cives* bezeichnet, eröffnet er gleichzeitig die Möglichkeit, die Argumentation von dem konkreten Bezug auf Rom zu lösen und auf jede Gemeinschaft von „Bürgern“ zu beziehen. Die Adressaten der Predigten sind die Gemeinden von Hippo Regius, Karthago und Hippo Diarrhytus,⁶⁷ denen der Bischof Augustin ein Bild der Stadt Rom vor Augen stellt, das fast ganz auf Sakralbauten reduziert ist. Indem dieses Bild so wenig konkret ist – selbst die Theater bleiben anonym –, wird es ebenfalls übertragbar. Dadurch, dass die Gebäude, die in dem Rombild als einzige identifizierbar sind, nämlich die Apostelgräber, in ihrer Funktion als Memorialbauten zu spirituellen Räumen umgedeutet werden, wird der Raum dieser konkreten Gebäude ebenfalls de-lokalisiert: Die „Herzen“ der angesprochenen Gemeinde können sich auch in den „Mauern“, in denen sie die Predigt hören und die ja ebenfalls vergänglich sind, erheben und nach dem ewigen Leben streben, und auch für die anwesenden „Brüder“ gilt: *non enim peribunt, si deum laudabunt*.

6. Fazit

Das Rom, das in Augustins Schriften, die auf die Katastrophe von 410 reagieren, fassbar wird, ist also nicht die kulturelle Metropole, wie sie die literarische Tradition entwirft, wo sich die Mächtigen und Intellektuellen, die Kleriker und Asketen treffen. Augustins Rombild der Jahre nach dem *excidium urbis* unterscheidet sich auch – fast diametral – von dem Bild, das er in der autobiographischen Erzählung der *Confessiones* zeichnet, wo er dieselben Kirchen und Märtyrergäber aus der Perspektive der Autopsie hätte beschreiben oder zumindest erwähnen können, es aber gerade nicht tut, sondern die Stadt zu einem Diskursort der Manichäer macht. In den Predigten und in *De civitate dei* konstruiert Augustin hingegen ein Stadtbild, das wie ein Pilgerreiseführer nur mit *loca sancta* ausgestattet ist; dabei reduziert er die Gebäude auf ihr Stein-Sein und ihre Vergänglichkeit. Dies ist kein Rombild, das eine *Roma aeterna* oder eine Romidee, auch nicht einen christlichen Rom-Mythos symbolisieren kann.

Augustin schreibt aber – und das ist gut platonisch und auch augustinisch – den sakralen Gebäuden eine Verweiskfunktion zu, sie werden zu Signifikanten, die den Menschen den Weg zur Ewigkeit eröffnen. Rom ist nicht die ewige Stadt, verweist jedoch auf die Ewigkeit. Dies tut es mit seinen Kirchen, die aber nur dadurch, dass ihnen eine bestimmte Bedeutung als Memorialbauten zuge-

67 S. Denis 24; s. o. Anm. 2.

wiesen wird, mehr sind als bloße „Steine“. Entscheidend ist also die Bedeutungszuschreibung, die aber ja nicht ortsgebunden ist. Denn nach Röm 1,20 ist Gott in der ganzen Schöpfung sichtbar, und so kann die ganze Schöpfung als zeichenhaft und damit als auf Gott verweisend verstanden werden. Eine Stadt und ihre Bauten können als göttliche ‚Äußerungen‘ gelesen werden, eine Grabeskirche als Aufruf, das „Herz zu erheben“ und nach dem ewigen Leben zu trachten. Augustin betreibt gewissermaßen Dingallegorese,⁶⁸ er liest – modern gesprochen – die Stadt als semiotisches System. Das geographische Referenzsystem wird in dieser Topographie bzw. in diesem sakralen Text irrelevant. So gesehen bzw. ‚gelesen‘ ist Rom eine christliche *civitas* wie jede andere.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

AL	Augustinus-Lexikon
J ECS	Journal of Early Christian Studies
REAug	Revue des Études Augustiniennes
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

- Cameron, Alan (2011), *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
- von Campenhausen, Hans (1947), „Augustin und der Fall von Rom“ (Rektorsrede Heidelberg), in: *Universitas* 2, 257–268.
- Clark, Gillian (2007), „City of Books. Augustine and the World as Text“, in: William E. Klingshirn/Linda Safran (Hgg.), *The Early Christian Book*, Washington D.C., 117–138.
- Curran, John R. (2000), *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford.
- Brandenburg, Hugo (2005), *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst*, Regensburg, 2. Aufl.
- de Bruyn, Theodore S. (1992), „Ambivalence Within a ‚Totalizing Discourse‘: Augustine’s Sermons on the Sack of Rome“, in: *J ECS* 1, 405–421.
- Demandt, Alexander (1984), *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reichs im Urteil der Nachwelt*, München.
- Diefenbach, Steffen (2007), *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts*, Berlin.
- Doignon, Jean (1990), „Oracles, prophéties, ‚on-dit‘ sur la chute de Rome (395–410)“, in: *REAug* 36, 120–146.

68 Vgl. dazu Augustins Unterscheidung zwischen *allegoria in verbis* und *in factis* in *trin.* 15,15; vgl. *Gn. adv. Man.* 1,34; 2,3. Dazu Stock 1996, 167–169; Fuhrer 2011.

- Dreher, Martin (2007), „Die Ursprünge des Kirchenasyls und die Gesetzgebung Theodosius' II.“, in: Hans-Ulrich Wiemer (Hg.), *Staatlichkeit und Handeln in der römischen Kaiserzeit*, Berlin, 151–174.
- Fischer, Joseph (1948), *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustin*, Heidelberg.
- Flasch, Kurt/Mojsisch, Burkhard (Hgg.) (2009), *Aurelius Augustinus: Confessiones/Bekenntnisse*, übers., hrsg. und komm. von K.F. und B.M., Stuttgart.
- Fredouille, Jean-Claude (1998), „Les sermons d'Augustin sur la chute de Rome“, in: Goulven Madec (Hg.), *Augustin prédicateur (395–411)* (Actes du Colloque International de Chantilly), Paris, 439–448.
- Frend, William H.C. (1994), „Augustine's reactions to the barbarian invasions of the West, 407–417. Some comparisons with his western contemporaries“, in: *Augustinus* 39, 241–255.
- Fuhrer, Therese (2008), „Augustin in Mailand“, in: dies. (Hg.), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen*, Stuttgart, 63–79.
- Fuhrer, Therese (2011), „Allegorical Reading and Writing in Augustine's Confessions“, in: Johannes A. van den Berg et al. (Hgg.), *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, Leiden, 25–45.
- Fuhrer, Therese (2012), „Denkräume: Konstellationen von Texten, Personen und Gebäuden im spätantiken Mailand“, in: dies. (Hg.), *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischen Raums in Literatur, Architektur und Kunst*, Berlin/Boston, 357–377.
- Haussleiter, Johannes (1966), „Erhebung des Herzens“, in: *RAC* 6, 1–22.
- Humphries, Mark (2007), „From Emperor to Pope? Ceremonial, Space, and Authority at Rome from Constantine to Gregory the Great“, in: Kate Cooper/Julia Hillner (Hgg.), *Religion, Dynasty, and Patronage in a Christian Capital. Rome 300–900*, Cambridge, 21–58.
- Kany, Roland (2007), *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“*, Tübingen.
- Krautheimer, Richard (1962), *Corpus basilicarum christianarum Romae (IV-IX Sec.)*, Bd. 2, Città del Vaticano.
- Krautheimer, Richard (1980), *Corpus basilicarum christianarum Romae (IV-IX Sec.)*, Bd. 5, Città del Vaticano.
- Lamirande, Emilien (1996–2002), „Excidio urbis Romae (De –)“, in: *AL* 2, 1165–1169.
- Maier, Franz Georg (1955), *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart/Köln.
- Maier, Harry O. (1995), „The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome“, in: *Historia* 44, 232–249.
- von der Meer, Frederik (1953), *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln.
- Mohrmann, Christine (1935–36/²1961), „Das Wortspiel in den augustinischen Sermones“, in: *Mnemosyne* 3, 33–61 = *Études sur le latin des chrétiens* 1, Rom, 323–349.
- Müller, Gerhard A. (2003), *Formen und Funktionen der Vergilzitate und -anspielungen bei Augustinus von Hippo*, Paderborn.
- Paschoud, François (1967), *Roma aeterna. Études sur le patriotisme Romain dans l'occident Latin à l'époque des grandes invasions*, Rome.
- Pellegrino, Michele (1965/1982), „Sursum cor' nelle opera di sant' Agostino“, in: *REAug* 3, 179–206 = ders., *Ricerche patristiche* 1, Torino, 261–288.

- Piccaluga, Giulia (1995), „Fondazione della realtà e uscita della storia nel *sermo De Urbis excidio*“, in: *Augustinianum* 35, 497–510.
- Perler, Othmar/Maier, Jean-Louis (1969), *Les voyages de saint Augustin*, Paris.
- Pietsch, Christian (2001), „AETERNAS TEMPTARE VIAS. Zur Romidee im Werk des Prudentius“, in: *Hermes* 129, 259–275.
- Rebenich, Stefan (1992), *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart.
- Reutter, Ursula (2009), *Damasus, Bischof von Rom (366–384)*, Tübingen.
- Schlange-Schöningen, Heinrich (2009), „Augustinus und der Fall Roms: Theodizee und Geschichtsschreibung“, in: Andreas Goltz/Hartmut Leppin/Heinrich Schlange-Schöningen (Hgg.), *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Berlin/New York, 135–152.
- Schönberger, Rolf (1998), „Der Raum der memoria“, in: Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Hgg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin/New York, 471–488.
- Stock, Brian (1996), *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge (Mass.)/London.
- Thimme, Wilhelm (Hg.) (2007), *Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, übers. von W.T.; eingel. und komm. von Carl Andresen, Nachdruck der 1. Auflage 1977, München.
- Wachtel, Alois (1960), *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Bonn.
- Zwierlein, Otto (1978/2004), „Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter“, in: *ZPE* 32, 45–80 / *Lucubrationes Philologicae*, Bd. 2: *Antike und Mittelalter*, Berlin/New York, 427–466.

II. Historische Perspektiven auf Rom nach 410

Kaiser Honorius und der Fall Roms: Zur Macht des Glaubens

1. Einleitung

Honorius ist in der Geschichtsschreibung vielfach als unbedeutend und obskur beurteilt worden. Nicht selten wird suggeriert, ein kränkliches Zeitalter des Niederganges habe die Figur dieses Herrschers hervorgebracht. Sein frühestes Porträt, eine kleine Bronzestatue, die 1901 gefunden wurde und im Burgenländischen Landesmuseum Eisenstadt aufbewahrt wird, ist 1984 als Zeugnis für eine sich auch im Physischen zeigende Degeneriertheit interpretiert worden: Diese Degeneriertheit äussere sich in der Neigung des Kopfes, die einen Schiefhals zeige.² Aus dem Zwielficht der Dekadenz sei er nie herausgetreten. Von Honorius gebe es wie von den übrigen letzten römischen Kaisern nicht viel zu berichten, und kaum Gutes. Ein arroganter Schwächling sei er gewesen, farblos und frömmelisch, ein Spätling römischer Macht, deren grenzenlose Aggressivität im Zuge der umwälzenden Erfolge der aufsteigenden fremden Völker nun eine Antwort erhielt, die eine von den Zeitgenossen noch nicht wirklich wahrgenommene historische Wende bedeutete. Gerne wird darauf hingewiesen, wie Honorius durch den Willen seines Vaters Theodosius unmündig auf den Herrscherthron gelangte, er kinderlos blieb und sich angeblich wenig um Rom und das Reich kümmerte. Bewirkt habe er nichts, meinte der große Historiker Edward Gibbon.³ In seiner meisterhaften *Geschichte der Stadt Rom* schreibt Ferdinand Gregorovius, bei seinem Tode als 39-Jähriger in Ravenna sei eine „lange und schmachvolle, nur durch den Ruin des Reichs denkwürdige Regierung“ zu Ende gegangen.⁴ Die Maßnahmen seiner Regierung, insbesondere in Britannien und Gallien, so ein moderner Althistoriker, hätten den Zerfall des Imperiums nicht aufhalten können. Bereits die Zeitge-

1 Für Abkürzungen, die im LSJ und OLD fehlen: TLG; *A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G.(eoffrey) W.(illiam) H.(ugo) Lampe, Oxford 1961.

2 Thomas 1984, 157.

3 Zu Gibbon siehe unten im Abschnitt 2. – Er sei ein „ineffective emperor“ gewesen – so Moorhead/Stuttard 2010, 8.

4 Gregorovius 1953, 86.

nossen hätten die Passivität des *princeps clausus* Honorius als typisches Zeitproblem erkannt.⁵

Wie Gregorovius zu Recht urteilt, steht der Name des Honorius für eine beachtliche Kontinuität. Trotz schwierigster Bedingungen gelang es diesem Herrscher, sich von 395 bis ins Jahr 423 zu halten. Den Fall Roms überstand er genauso wie die zahlreichen Usurpationen und die Entzweigung mit Stilicho. Ernst Stein, Verfasser einer glänzenden Gesamtdarstellung der spätrömischen Zeit, sieht Honorius zwar als „schwachen und tatenscheuen Herrscher“, doch zähle er zu einem neuen Kaisertypus, „von dem man wie von dem König der neuzeitlichen konstitutionellen Theorie aussagen“ könne: „*Le roi règne et ne gouverne pas.*“⁶ Die recht zahlreichen Zeugnisse seiner Regierungstätigkeit in den Rechtsquellen vermitteln indes das Bild eines vergleichsweise durchaus aktiven Kaisers, dem insbesondere Rom wichtig war.⁷ Für den Bereich der Religionspolitik billigt ihm Alexander Demandt im *Handbuch der Altertumswissenschaft* zu: „So sprunghaft Honorius in seiner Haltung gegenüber Stilicho, Alarich und Placidia war, so konsequent war seine Religionspolitik.“⁸

Es gibt jedenfalls etliche zeitgenössische Äußerungen, welche der Wertschätzung des Kaisers deutlich Ausdruck verleihen. Objektiv sind sie nicht, vielmehr durch propagandistische Absichten und durch mehr oder weniger offenes Bemühen um kaiserliches Wohlgefallen geprägt. Trotz aller Katastrophen blieb der Ruhm des Kaisers wichtig. Man buhlte weiterhin um seine Gunst. Die prinzipiell positive Einschätzung des Honorius – bei allen Zwischentönen – offenbar durch eine Mehrheit der Zeitgenossen gründete auf einer geradezu unerschütterlichen Überzeugung, es bedürfe eines römischen Herrschers. Stärker als allen Konkurrenten – einem guten halben Dutzend Usurpatoren – gelang es Honorius und seiner Regierung, die Geltung der Legitimität aufrecht zu erhalten und als Garant des als unersetzlich erachteten römischen Ordnungsmodelles da zu stehen.

Vom Kaiser wurde nicht mehr erwartet, dass er selbst seine Truppen anführte. Seine Sieghaftigkeit, die man noch immer rühmte und zelebrierte, ergab sich vielmehr dadurch, dass er selbst während seiner Regierung die Herrschertugenden der Frömmigkeit, Menschenfreundlichkeit und Milde zeigte. Worte und Gedanken ersetzten Taten. Es reichte aus, wenn die Herrscher die Kriege kannten. Claudian formuliert diese Vorstellung in einem treffenden dichterischen Bild: Theodosius habe seinen Sohn Honorius ermahnt, im Hinblick auf

5 *Princeps clausus*: Sidon., c. 5.358. Bleckmann 1997, 595: „In der langen Regierung des Honorius [...] wurde der Zerfall des Reichsverbands im Westen trotz vorübergehender Erfolge der Heermeister Stilicho und Constantius entscheidend beschleunigt.“

6 Stein 1928, 345.

7 So: Lejdegård 2002.

8 Demandt 2007, 182.

die kommenden militärischen Aufgaben die Bücher über die alten Feldherren zu lesen und sich in seiner Vorstellung in das historische Latium zurück zu begeben.⁹ Den konkreten Hintergrund solcher Bildungsbeflissenheit erläutert Johannes Lydos: Theodosius habe zum Schutz seiner im Kinderalter stehenden Söhne festgelegt, die Kaiser sollten sich künftig nicht mehr selbst an Kriegszügen beteiligen.¹⁰

Der Glaube an die Macht des römischen monarchischen Systems in seiner spätantiken Ausprägung blieb weiterhin so dominierend, dass er über die effektiven Auswirkungen einer Mehrfachkrise und der Völkerwanderung hinweg tröstete. Man vergaß, dass der Macht des Kaisers im Westen die Interessen fremder Völker entgegen standen, dass der Herrscher von aristokratischen Familien abhing, geschickten Höflingen und barbarischen Generälen ausgeliefert war, den Goodwill der Armee brauchte, fast ständig durch Usurpatoren bedrängt wurde, die mit ihm verbündete Kirche selbst durch Krisen geschüttelt wurde, die in der Propaganda behauptete Eintracht mit dem Kaiser des viel reicheren Ostens in Wahrheit ein Konkurrenzverhältnis war und überdies immer wieder Versorgungsprobleme bedrängende Notsituationen schufen.

2. Das propagandistische Bild des im und durch den Glauben sieghaften Kaisers

Diese Situation war freilich auch zuvor kaum grundlegend besser gewesen, so auch nicht am Ende der 16-jährigen Regierungszeit des Kaisers Theodosius – „des Großen“, wie er später und erstmals am Konzil von Chalkedon im Jahre 451 genannt worden ist. Wenn Theodosius noch am letzten Lebenstag zuversichtlich und eindrucksvoll die Macht des Imperiums demonstrierte und in Mailand zur Feier seines Sieges über den Usurpator Eugenius Wagenrennen durchführen ließ,¹¹ so war seine umsichtige Nachfolgeregelung doch durch die offenkundige Tatsache belastet, dass nun zwei Kindkaiser¹² an der Spitze eines fortan stärker als bisher geteilten Imperiums standen. Kein Wunder gab es Zeitgenossen, welche Angst empfanden, die Vernachlässigung der Götter beklagten und an unheilvolle Vorzeichen erinnerten, ja sogar, wie es Eunapios und später Zosimos offen formulierten, in der Regierung des christlichen Herrschers

9 Claud., c. 8 (4 cons. Hon.) 399–400.

10 Lyd., mag. 2.11.

11 Socr., h.e. 5.26.3–4.

12 Den Begriff der „Kinderkaiser“ prägte Werner Hartke in seinem heute durch seinen Anspruch und die gleichzeitige Verstrickung mit der Zeitgeschichte zwiespältig wirkenden Buch: *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin 1951 – die Stelle wird dort übrigens auch behandelt: 223 f.

Theodosius insgesamt den Anfang einer weiteren Stufe des Niederganges sahen.¹³

Der einflussreiche Mailänder Bischof Ambrosius hingegen trat voller Optimismus in seiner Totenrede auf Theodosius für Zusammenhalt und dynastische Kontinuität ein. Er rief in Aussicht gestellte Vergünstigungen in Erinnerung, nämlich die Amnestie gegenüber den Besiegten sowie Steuererleichterungen. Vor allem wollte er die Loyalität gegenüber den Nachfolgern des verstorbenen Herrschers stärken. Dies waren der zehnjährige Honorius im westlichen Reichsteil und sein sieben Jahre älterer Bruder Arcadius im Osten. Ambrosius erinnerte an den Sieg des Theodosius gegen den Usurpator Eugenius am Frigidus. Er rief auf, dem großen Kaiser im Glauben zu folgen und die Treue zur christlichen Dynastie zu bewahren. So werde man weiterhin siegreiche Herrscher haben. „Der Glaube des Theodosius war euer Sieg – euer Glaube und eure Treue sei die Stärke seiner Söhne!“¹⁴ Die Gläubigkeit der jungen Herrscher und die Treue der Soldaten und Bürger zu ihnen würden die Stärke der Herrscher ausmachen: „Ihr Alter darf keine Bedenken erwecken. Die gläubige Treue der Soldaten bedeutet vollkommenes Alter des Kaisers [...]“.¹⁵

Der Glorifizierung des Honorius dienten erst recht die Werke des Hofdichters Claudian. So soll Honorius in Rom so willkommen gewesen sein, dass man ihn noch stärker herbeisehnte als Trajan und Marc Aurel.¹⁶ Dabei stehen Trajan, den man gerne auch mit Theodosius verglich,¹⁷ wie auch Marc Aurel für im Kriege erfolgreiche Herrscher. Bei Marc Aurel erinnert Claudian an die berühmten *legio XII fulminata*, die angeblich christlich gewesen sein soll. Der verehrungswürdige *princeps* heißt auch Gestirn des Reiches, gegenwärtiger Genius des Reichs, und er ist ein Gott.¹⁸

Der Kaiser selbst tritt uns in seinen Münzlegenden mit der üblichen Propaganda entgegen. Legenden, welche militärische Werte verkörpern oder militärfreundlich sind (wie: *concordia militum*, *fides exercitus*, *genius exercitus*) dünnen bereits im ausgehenden 4. Jahrhundert aus, und es bleibt schon bei den Vorgängern des Honorius allein die Erwähnung der *virtus militum*. Die (Rückseiten-)Legende *Victoria Augustorum* (die auch von Theodosius und Eugenius benützt worden war) auf Goldsolidi sei im Hinblick auf das im Folgenden weiter unten behandelte Consulardiptychon des Probus hervorgehoben. Sie ist kombiniert mit einer Darstellung des Kaisers in militärischer Tracht. Der Kaiser setzt den linken Fuss auf einen Barbaren. In der Rechten hält er das

13 Zos. 4.59.3–4 und zur Einschätzung der Machtlosigkeit von Honorius und Arcadius Eunap., fr. 62.1 Blockley.

14 Ambr., *obit. Theod.* 8.

15 Ambr., *obit. Theod.* 6.

16 Claud., c. 28 (6 *cons. Hon.*) 331–350.

17 (Ps.-)Aur. Vict., *epit. Caes.* 48.8–10.

18 Döpp 1980, 240.

Labarum, in der Linken einen Globus, auf dem eine kleine Victoria steht. Obschon es sich um einen bereits traditionellen Typus handelt, hat man ihn indes wohl zu Recht trotzdem mit den Vorgängen der Jahre 394/95 sowie der Formulierung Claudians *Latiae sublimis signifer* in Zusammenhang gebracht.¹⁹ Eine ähnliche Rückseitendarstellung ist auch für die Münzen benutzt worden, welche versehen mit der Legende *Triumfator Gent Barb* den Sieg über die Goten bei Verona und Pollentia von 402 feierten und zum Teil wohl zum *donativum* für die Truppen Stilichos gehörten.²⁰ Voller Enthusiasmus schrieb Prudentius im Sommer 402 in seinem Kampfgedicht *Contra Symmachum* von einem jungen Führer des Heerzuges und Imperiums, der durch Christus stark sei (*Christipotens*). Nach dem Gebet vor den Altären habe man noch vor den Drachenzeichen das Christusmonogramm vorangetragen.²¹ Das Bild eines kriegesischen und mit der Hilfe Christi siegreichen Kaisers zeigt das Consulardiptychon des Flavius Anicius Petronius Probus²² aus dem Jahre 406. In der Rechten hält der Kaiser ein Labarum mit dem Text: *In nomine Christi vincas semper*. Die Linke hält einen Globus. Auf diesem steht Victoria und streckt dem Kaiser mit der Rechten einen Kranz entgegen. Mit einer Siegespalme in der linken Hand unterstreicht sie die Gewissheit des Erfolges.

Diese Tradition der Kaiserdarstellung ist freilich keineswegs auf Honorius beschränkt und findet sich vor und nach ihm. Unter anderem hat man denn erwogen, die mächtige Bronzestatue des bartlosen und diademgekrönten Kolosses von Barletta mit Tunica, Panzer und Paludamentum sowie Globus in der Rechten und Kreuz in der Linken als Honorius zu interpretieren.²³ Ähnlich wie der Kaiser liebten es auch hohe Beamte, so der Stadtpräfekt von Rom, sich in militärischem Habitus zu zeigen. Das Diptychon des *vicarius urbis Romae* Rufius Probianus führt dies vor. Der hohe Amtsträger ist einmal mit der ihm zukommenden zivilen Toga, dann in seinem Dienstkleid, der Chlamys, abgebildet.²⁴ Dieser Dienst bestand indes nur noch dem Namen nach in einer militärischen Amtsgewalt. 407 schrieb Paulinus von Nola begeistert vom siegreichen Kindkaiser (*annis tener idem fortis in armis*), der die Macht Gottes auf seiner Seite hatte.²⁵ Ein Jahr zuvor hatte eben Stilicho Radagais bei Faesulae besiegt. Der Stadtpräfekt des Jahres 406 Flavius Pisidius Romulus ehrte auf

19 Claud., c. 28 (6 cons. Hon.) 22. *RIC* X. 123–137. 317–342. pl. 34–42.

20 J.-P. Callu: „*Triumfator Gent Barb*: la monnaie de la défaite d’Alaric“, in: Giorcelli Bersani (Hg.) 2004, 25–37; darunter *RIC* X. 320 No. 1216. 325 f. No. 1260–1261. 328 No. 1292.

21 Prud., c. *Symm.* 2.709–714.

22 Delbrueck 1929, 84–87 (im Kirchenschatz von Aosta); Kiilerich/Torp 1989, 368–371.

23 Vgl. Purpura 1993; Ruck 2007, v.a. 259 f. (Ausschluss, d.h. keine Behandlung des Kolosses von Barletta).

24 Delbrueck 1929, 250–256 (Nr. 65); vgl. Warland 1994, 187 f.

25 Paul. Nol., c. 21.20–24.

einer Inschriftenbasis für eine Statue des Honorius auf dem Forum Romanum *fides* und *virtus* der Kaiser Arcadius, Honorius und Theodosius II. und ihrer treuen Truppen anlässlich dieses Erfolges. Die Inschrift nannte ursprünglich auch Stilicho. Doch wurde dessen 408 missliebig gewordener Name dann getilgt.²⁶

Orosius sah darin das Wirken Gottes, der den frommen Kaiser Honorius belohnt habe:

Vor allem aber geschah dies, dass die bei einem Herrscher zu bewundernde Selbstbeherrschung des Kaisers Honorius und sein außerordentlich frommer Glaube nicht wenig göttliches Erbarmen verdienten.²⁷

Die von Orosius geschilderte Verbindung von Kaiser, Christus und Roma hatte auch bereits schon Prudentius begeistert: „Herrscher der Welt wirst Du sein,“ spricht er den Kaiser an, „mit Christus vereinigt für immer, und unter seiner Leitung führst du empor zum Himmel mein Reich.“²⁸

3. Honorius – Verurteilung eines Herrschers

Für Gesetzgebung²⁹ und Personalpolitik³⁰ des Honorius fehlen solch enthusiastische Urteile der Zustimmung, vielleicht auch deshalb, weil kaiserliche Entscheidungen in diesen Bereichen vielfach mit Härten einher gingen, ja Terror ausübten. Propagandistisch strichen Herrscher freilich ihre *humanitas* heraus oder sprachen von *clementia nostra*, so auch Honorius. Diese Kombination scheint im Sinne der Regierung gewirkt zu haben. Machtpolitisch betrachtet zeugen die Maßnahmen des Honorius von einem nicht ungeschickten und angesichts der diffizilen Verhältnisse und der beschränkten Machtmittel des Hofes geradezu angemessenen Lavieren. Dabei scheute Honorius vor harten Strafen und brutaler Gewaltanwendung nicht zurück. Zu einer später zwar in manchen Quellen nicht selten weitgehend beschwiegenden, aber unmöglich zu kaschierenden Katastrophe führten der Zwist und die Hinrichtung des Stilicho, seiner Frau Serena und ihres Sohnes Eucherius im Jahre 408. Die Anhänger des Honorius mochten noch so sehr Stilicho anschwärzen. Offensichtlich waren Menschlichkeit und Moral durch Honorius und seine Befehlsempfänger krass missachtet worden. Als Stilicho Zuflucht in einer als unantastbar geltenden Kirche gesucht hatte, lockte man ihn hinaus und tötete ihn; bei seinem Sohne

26 CIL VI.31987 = ILS 799. Vgl. Chastagnol 1962, 263; Bauer 1996, 20 f.

27 Oros., *hist.* 7.37.11.

28 Prud., *c. Symm.* 2.758–760.

29 Die Gesetze in chronologischer Reihenfolge in elektronischer Form bei Honoré 1998.

30 Vgl. von Haehling 1978, 593–595.

Eucherius respektierte man den Schutz der Kirche gleichfalls nicht wirklich.³¹ Dabei war es gerade Honorius gewesen, der das Kirchenasyl gesetzlich gefördert hatte.³² Noch Jahre später legte Honorius in einer für die Zukunft dieser neuen Einrichtung bahnbrechenden Konstitution fest, die „Heiligkeit der kirchlichen Würde“ erstrecke sich sogar bis fünfzig Schritte vor die Türe einer Basilika.³³

Das blutige Geschehen war offenkundig zugleich eine grauenhafte Famili-entragödie, welche die Erhaltung der kaiserlichen Dynastie des Theodosius bzw. des Valentinian ernsthaft gefährdete. Von Thermantia, seiner Frau, die eine Tochter des Stilicho und der Serena war, trennte sich Honorius. Er heiratete nicht mehr und blieb kinderlos; denn schon seine erste Ehe mit Maria – gleichfalls einer Tochter des Stilicho und der Serena – hatte keinen Thronfolger hervorgebracht. Immerhin setzten Galla Placidia, die Halbschwester des Honorius, sowie im Osten Theodosius II. die dynastische Kontinuität fort.

Das Ende des Stilicho öffnete den Weg zur Eroberung Roms durch Alarich. Nichtsdestotrotz trat Honorius weiterhin mit dem Anspruch auf Sieghaftigkeit in Erscheinung. So heißen in einem in Ravenna erlassenen Gesetz vom 14. Oktober 410 Honorius und Theodosius *pri felices victores ac triumphatores semper Augusti*.³⁴ Eine solche Diskrepanz zwischen Anspruch, Propaganda und Wirklichkeit müsste, so empfinden wir es heute, jedem halbwegs klaren Beobachter ins Auge stechen. Noch anstößiger erscheint es vielen modernen Historikerinnen und Historikern, dass Honorius sein Leben in Ravenna führte, wobei man unterstellt, der purpurborene Herrscher habe sich abgeschirmt und zurückgezogen um nichts gekümmert. Milder urteilend hat man die Schwächen und Widersprüche der Regierung des Honorius indes vielfach mit dessen jungem Alter erklärt.

Sébastien Le Nain de Tillemont zweifelte an den Fähigkeiten des Kaisers und klagte in seiner großen *Histoire des Empereurs*, der quellenreichsten Gesamtdarstellung der Vorgänge der Zeit: „Malheur en bien des manieres aux Etats qui ont des enfans pour Princes!“³⁵ Schonungslos und voll schwarzer Ironie zeichnete Edward Gibbon ein vernichtendes Porträt des in seinem Hofe gefangenen Kaisers:

Seine Untertanen, die den Charakter ihres jungen Herrschers eingehend studierten, stellten fest, dass Honorius keine Leidenschaften und mithin auch keine Talente

31 Zos. 5.34.3–5. Philost., *h.e.* 12.3 – gemäss Zos. 5.35.4 respektierte man das Asyl; vgl. dann 5.37.4 (Ermordung); die übrigen Quellen berichten vom Tode des Eucherius, aber nicht von seiner Kirchenflucht.

32 *Cod. Theod.* 16.6.4.2 (12.2.405).

33 *Sirm.* 13 (21.11.419).

34 Seeck 1919, 320 (*Cod. Theod.* 16.11.3 = *gesta coll. Carth.* 1.4; 3.24,29 (a. 411) [Mansi vol. 4, p. 53, 185d, 186]). Vgl. später *Avell.* 14.3 (29.12.418); 35.1 (7.4.419); 37.1 (Juli 419).

35 Tillemont 1732, 485.

besaß und aufgrund seiner schwächlichen und trägen Veranlagung ebenso unfähig war, den Pflichten seiner Position zu genügen wie die Freuden seines Alters zu genießen. In früher Jugend gelangen Honorius einige Fortschritte im Reiten und Bogenschießen, aber schon bald gab er diesen anstrengenden Zeitvertrieb auf, und die Kurzweil, das Federvieh zu füttern, bildete das ernste und tägliche Geschäft des Monarchen des Westens, der die Zügel des Reiches der festen und kundigen Hand seines Vormunds Stilicho überließ. Die Erfahrung der Geschichte nährt die Vermutung, dass der im Purpur geborene Fürst eine schlechtere Erziehung genoss als der geringste Bauer in seinem Herrschaftsgebiet ... Der Sohn des Theodosius ... verträumte sein Leben als Gefangener in seinem Palast, ein Fremder in seiner Heimat, und als geduldiger, beinahe unbeteiligter Beobachter des Ruins des westlichen Reiches ... In der bewegten Geschichte seiner achtundzwanzig Jahre dauernden Regierung werden wir selten Veranlassung finden, den Namen des Kaisers Honorius zu erwähnen.³⁶

Noch negativer urteilte in ihrer Biographie der Galla Placidia Maria Assunta Nagl, eine Autorin, die auch in der katholischen Frauenbewegung aktiv gewesen war:

Honorius war ganz der Indolenz verfallen, die schon an seinem Vater ab und zu hervortrat ... Bei dem Sohne ... nimmt die Veranlagung ... die klägliche Gestalt vollkommener Unfähigkeit zu jeglicher Tätigkeit an.³⁷

Henry Benrath (Pseudonym für Albert H. Rausch) ließ in einem Roman seine Galla Placidia nach dem Tode des Honorius klagen:

... ein schönes, ein männliches Leben zu führen, war ihm nicht vergönnt ... Was könnte einen Kaiser Schlimmeres treffen? Einen – römischen Kaiser!³⁸

Für den Schweizer Dramatiker Friedrich Dürrenmatt muss der verträumte Honorius so farblos und in dieser für die Mächtigen dieser Erde etwas herausstechenden Andershaftigkeit zugleich doch so anziehend gewesen sein, dass er die Honorius zugeschriebene Hühnerzucht auf Kaiser Romulus und die Ereignisse des Jahres 476 übertrug.³⁹ Die Legende vom hühnerzüchtenden Kaiser fand auch Eingang in die bildende Kunst: Bekannt geworden ist vor allem das 1883 entstandene Gemälde von John William Waterhouse, *The Favorites of the Emperor Honorius*. Die negative Charakterisierung geht zurück auf den Historiker Prokop und seine Quellen. Dieser erzählt in seinen Vandalen- kriegern folgende Anekdote:

Kaiser Honorius residierte früher in Rom, hatte keine kriegesischen Unternehmungen im Sinn, sondern war, wie ich glaube, zufrieden, wenn man ihn in seinem Palaste in Ruhe ließ. Auf die Kunde jedoch, die Barbaren stünden mit einem großen Heere schon nicht mehr fern, sondern irgendwo im Gebiete der Taulantier, verließ

36 Gibbon 2003, 216 (Honorius: Kapitel 26–32); Tillemont 1732, 485.

37 Nagl 1908, 12.

38 Benrath 1937, 281.

39 Dürrenmatt 1980.

er seine Residenz und floh in aller Eile nach Ravenna, einer befestigten, unmittelbar am Ende des Jonischen Meerbusens gelegenen Stadt. Einige behaupten sogar, er habe selbst die Barbaren herbeigerufen, da sich seine Untertanen gegen ihn empört hätten. Doch scheint mir, soweit sich Menschenart beurteilen lässt, diese Annahme nicht glaubwürdig.⁴⁰

Prokop berichtet weiter, dem im sicheren Ravenna weilenden Kaiser habe ein Eunuche, der für die Hühner und Vögel am Hofe gesorgt habe, mitgeteilt, Rom sei durch Alarich eingenommen worden. Der Kaiser habe mit den Worten reagiert: „Aber er hat doch erst jüngst noch aus meinen Händen gefressen!“⁴¹ Sein großer Hahn namens Roma sei ihm wichtiger als die Hauptstadt gewesen. Bei Prokop findet sich im Weiteren auch die Angabe, es sei die vornehme Anicierin Proba gewesen, welche ein Stadttor geöffnet habe, so dass die Westgoten Alarichs Rom im August 410 so leicht einnehmen konnten. Weil die Anicier bekannterweise auf der Seite des Honorius standen, richtet sich wohl auch diese Angabe gegen Honorius, dem Prokop es immerhin nicht zutrauen wollte, die Barbaren selbst herbeigerufen zu haben. Vielleicht ging es Prokop um die Herausstreichung der Dummheit (*amathia*) des Kaisers wie aber auch der Römer, die ahnungslos 300 Sklaven aufnahmen, ein Geschenk Alarichs, ironischerweise in der Größenordnung des römischen Senats. Die Sklaven überfielen dann die Wachen, machten diese nieder und öffneten die Tore. Der Vorwurf der Dummheit ist in der Kaiser- und Oberschichtenkritik nicht selten anzutreffen. Aber vor allem sind die anekdotischen Geschichten zum Ende Roms komisch und voller Häme. Ein Vogelwärter und Eunuche bringt die Katastrophenmeldung, und der Kaiser weiß sie gerade so wenig zu verstehen, wie einst manche Römer Auspizien zu lesen vermochten, ein Thema, über das schon Cicero – und auch nicht als erster – spottete.⁴² Ein wesentlich schlimmeres Bild malte Zonaras. Danach sei Honorius schuld am Fall Roms.⁴³

4. Der Fall Roms 410: zeitgenössische Betroffenheit und die Frage nach der Rolle des Honorius

Die angebliche Gleichgültigkeit – ja gar Schuld – des Herrschers steht in Kontrast zu manchen zeitgenössischen Zeugnissen tiefer Betroffenheit über den Fall Roms. Diese zeigen, wie wichtig Rom nach wie vor war: Dass der Kaiser die Hauptstadt vernachlässigt hätte, wollte man sich dabei nicht vorstellen. „Was

40 Prok., *Vand.* 1.2.8–10, deutsch O. Veh.

41 Prok., *Vand.* 1.2.26.

42 So: Cic., *div.* 1.25–29; 2.72. Vgl. auch Engels 2009.

43 Martelli 1981 vermutet eine Entstehung dieses Bildes in der Zeit des Usurpators Johannes Primicerius 423–425.

bleibt noch heil, wenn Rom untergeht? (*Quid salvum est, si Roma perit?*)“ befürchtete Hieronymus ein Jahr zuvor, und als das Schreckliche passiert war, klagte er: „Die Stimme stockt mir, und vor Schluchzen kann ich nicht weiterdiktieren: Die Stadt Rom ist eingenommen, die zuvor die ganze Welt besiegt hatte.“⁴⁴ Augustin war gleichfalls tief bewegt, reagierte aber weit gelassener und zugleich auch sehr viel ausführlicher. Sein monumentales Werk *De civitate Dei* wie auch seine Predigten nahmen den Fall Roms als Chance wahr, um zu lernen. Es war nichts Ungewöhnliches, dass Rom gefallen war. Schon zweimal in der Geschichte hatte Rom ja vergleichbare Katastrophen erlebt. Nun aber, da man die christliche Heilsbotschaft kannte, musste man lernen. Die Strafe der Einnahme Roms sollte von den Römern im Geiste der Buße und der Besinnung getragen werden. Kaiser Honorius wird von Augustin kaum erwähnt. Er wusste von seinem Rombesuch 403/04, und er sah ihn wohl ähnlich wie Theodosius den Großen, der an einer bekannten Stelle der *Civitas Dei* gerühmt wird.⁴⁵ Die kaiserlichen Tugenden zeigen sich in den Schriften Augustins vor allem im Vorgehen gegen die Donatisten.⁴⁶

Der Historiker Orosius relativierte gleichfalls die Folgen des Geschehens von 410. Eine Schuld des Honorius durch die Beseitigung des Stilicho will er nicht sehen. Rom fiel, weil es seine Strafe verdiente.⁴⁷ Der Einbruch der Barbaren endete seiner Meinung nach mit einem positiven Ergebnis, wurden doch so die „Kirchen Christi von Hunnen, Sueben, Wandalen, Burgundern und verschiedenen unzähligen Scharen von Gläubigen angefüllt“.⁴⁸ Pelagius sah in der Katastrophe das Versagen des Adels und der Amtsträger und hob dem gegenüber die Bedeutung einer asketischen, christlichen Lebensweise hervor.⁴⁹ Papst Innocenz I. (402–417) schreibt kühl und ganz nebenher von der „Verwirrung des Barbarensturmes“, der einen zu erörternden Gesetzesfall gezeitigt habe: der Mann einer Frau, die von den Germanen längere Zeit in Gefangenschaft gehalten worden war, hatte sich ein zweites Mal verheiratet.⁵⁰ Der heidnische Stadtpräfekt des Jahres 417, der Gallier Rutilius Namatianus, gibt zu erkennen, dass man auch nach dem Fall Roms mit dessen Macht und Zukunft

44 Hieron., *epist.* 23.16 (vgl. Luc. 5.274); 127.12. Zu Hieronymus' Versagen der Stimme vgl. Ricci 213 in diesem Band. Vgl. u. a. Demandt, 2007, 178 f. mit der dort angegebenen Literatur sowie weiter: Fischer 1947; Heinzberger 1976; Piganiol 1964; Leppin 1996, 143–145; Feichtinger 1998; Goetz/Patzold/Welwei 2007, 313–352; Saint Augustin 2004.

45 Aug., *civ.* 5.26.

46 Aug., *epist.* 185; *contra litteras Petilianian;* *contra litteras Parmenianian.* Vgl. Klein 2006.

47 Oros., *hist.* 7.38.5–7.

48 Oros., *hist.* 7.41.8.

49 Pelag., *epist. ad Demetr.* 30 (PL 30, 45D–46 A = 33, 1120).

50 *Epist. pontif.* 36 (Jaffé/Kaltenbrunner 313) (an Probus); Caspar 1930, 300.

rechnete. Die Schuld am Debakel sieht er beim Verräter Stilicho, nicht bei Honorius.

Im Folgenden soll weiter dargelegt werden, wie Honorius sich gegenüber Rom verhalten hat und dass möglicherweise die negative Einschätzung seiner Person und Politik manchmal zu weit gegangen ist. Man hat zuweilen übersehen, dass Honorius wie Rom für die Zeitgenossen wesentliche Symbole eines Glaubens und einer Verbundenheit zum römischen Ordnungsmodell bedeuteten. Der Vater des Theodosius, von dem es hieß, er sei mäßig gebildet,⁵¹ sowie der wort- und schriftgewaltige Bischof Ambrosius von Mailand hatten die Verbreitung einer solchen Haltung erfolgreich gefördert. Honorius setzte ihre Tradition fort, zwar weniger machtvoll und erfolgreich, aber doch im gleichen Geiste. Dabei stand er in Konkurrenz mit dem Ostkaiser und diversen Usurpatoren. Einer dieser Usurpatoren, ein ehemaliger Mönch, Constans, der ältere Sohn des Usurpators Constantinus III., kämpfte in Spanien gegen Honorius mit unter den Goten gewonnenen Anhängern, die nach Honorius *Honoriaci* genannt wurden.⁵² Konkurrenz gab es ebenso unter weiteren Exponenten der Eliten. Auch sie propagandierten ähnliche oder vergleichbare Symbole und Leistungen, insbesondere Stilicho und römische, heidnische Aristokraten, in einem gewissen Sinne aber auch Alarich und Athaulf. Gerade die Anführer der Westgoten waren durchaus daran interessiert, das römische Modell und seine Grundideen zu benutzen.

5. Honorius und Rom bis 408

Kein Kaiser seit Maxentius und Konstantin war so häufig in der alten Hauptstadt wie Honorius.⁵³ Bereits als Kind nahm ihn sein Vater Theodosius 389 nach Rom mit, auch wenn er ihn aus Konstantinopel holen lassen musste, um am 13. Juni den Triumph über den Usurpator Maxentius zu feiern.⁵⁴ In den Jahren danach fällt auf, dass wir nichts über ein Auftreten des Honorius im Zuge von Vorgehensweisen in Rom erfahren, welche der heidnischen Aristokratie missfallen mussten. Nach der Niederwerfung des Eugenius 394 blieb er wohl in Mailand, als Theodosius den Triumph in Rom feierte. Wie Zosimos beklagt, seien damals heidnische Priester und Priesterinnen vertrieben worden.⁵⁵ Insbesondere Stilicho und seine Frau Serena hätten sich durch ein pietätloses

51 (Ps.-)Aur. Vict., *epit. Caes.* 48.11.

52 Oros., *hist.* 7.40.7.

53 Elbern 1990, 40 f.; Gillett 2001, Lejdegård 2002, 45–59.

54 *Chronica minora* 1 (MGH AA 9), 245 (Consularia Constantinopolitana), 298 (Consularia Italica); 2 (MGH AA 11), 62 (Marcellinus Comes); Socr., *h.e.* 5.14.3; Claud., *c.* 28 (6 *cons. Hon.*) 53–76, 424.

55 Zos. 5.38.2.

Vorgehen hervorgetan: So habe Stilicho befohlen, die Türen auf dem Kapitol, die mit Gold verkleidet gewesen seien, abzuschaben.⁵⁶ Im Namen der neuen Regierung des Honorius und Arcadius versuchte man jedenfalls nach dem Sieg über Eugenius einen Neuanfang zu machen: Der Name des von Eugenius ernannten Prätorianerpräfekten und Konsuln (*sine collega*), des Virius Nicomachus Flavianus, sollte gelöscht werden. In den Konsullisten blieben Honorius und Arcadius, die Theodosius damals im Gegenzug als Konsuln bestimmt hatte.⁵⁷

Trotzdem ist nicht zu übersehen, dass man den Ausgleich mit der stadtrömischen Aristokratie suchte. Die Konsulernennung von 395 (die beiden jungen Anicier Olybrius und Probinus) war eine deutliche Ehrung des römischen Senats; darüber hinaus sollten jene Persönlichkeiten, die den Aufstand des Eugenius unterstützt hatten, rehabilitiert werden.⁵⁸ Honorius selbst war bei der Feier des Konsulats nicht zugegen. Claudian feierte die beiden Anicier in einem Panegyricus, ein Jahr danach trug er als Gesandter des römischen Senats in Mailand anlässlich des dritten Konsulats des Honorius in Mailand ein Gratiulationsgedicht vor.⁵⁹ Auf ein „skandalöses Desinteresse“ in der Regierungszeit der Kaiser Honorius und Arcadius an der *urbs aeterna* zu schließen – so eine Studie –, das „seinen deutlichsten Ausdruck in den nach römischen Aristokraten benannten *fora*“ in Rom besitze, charakterisiert meines Erachtens die damaligen Verhältnisse nicht richtig.⁶⁰ Kaiser und Aristokratie waren vielmehr gegenseitig aufeinander angewiesen, und sowohl unter den einzelnen Stadtpräfekten, die bei den prominenten Baumassnahmen hauptsächlich in Erscheinung traten, wie auch unter der Aristokratie hatte Honorius ja gerade seine Stützen – so die Anicier – oder musste sie suchen – so bei den der Dynastie des Theodosius wohl ablehnend gegenüberstehenden Altgläubigen. Wenn er auf einem der neuen Foren einen an den Stadtpräfekten Nicomachus Flavianus gerichteten Erlass anbringen ließ, der Interessen der *navicularii* schützte, zeigt dies deutlich, dass der Kaiser in Rom präsent sein wollte und der heidnische Stadtpräfekt umgekehrt des Kaisers bedurfte.⁶¹

Im Zuge der Bemühungen und Auseinandersetzungen um Macht und Einfluss wurde insbesondere auch auf ein gutes Verhältnis zum Senat geachtet. Eutropius hatte es fertig gebracht, Stilicho mit Hilfe des östlichen Senats 397/98 zum Staatsfeind erklären zu lassen.⁶² Umgekehrt unterstützte der westliche Senat

56 Zos. 5.38.3–5.

57 *Cod. Theod.* 15.14.9 (21.4.395) an den Stadtpräfekten Andromachus. Vgl. Hedrick 2000, 94 f.

58 Vgl. u. a. Hedrick 2000, 94 f.

59 Vgl. Döpp 1980, 43–60; 77–84.

60 Mayer 2002, 204.

61 *Cod. Theod.* 13.5.29; Chastagnol 1962, 243; Niquet 2000, 215.

62 Zos. 5.11.1.

damals Stilicho im Kampfe gegen Gildo, indem er diesen gleichfalls zum Staatsfeind erklärte.⁶³ Claudian zeigt in Passagen seiner Panegyrik im Dienste Stilichos wie des Honorius recht deutlich, dass die Pflege eines guten Verhältnisses zum Senat auch in den folgenden Jahren wichtig geblieben ist. So erwähnt Claudian auch die alte Victoriastatue im Senatsgebäude voller Achtung. Sie erscheint nicht mehr wie in den Zeiten des Streites zwischen Ambrosius und Symmachus als Symbol für Gegensätze religiöser Haltungen, sondern als ein in der Tradition verwurzelttes Zeichen militärischer Sieghaftigkeit in Gegenwart und Zukunft. Der Glaube an diese Sieghaftigkeit wird mit Hilfe des Senats bestärkt. Mit den Konsulaten des Feldherrn Stilicho im Jahre 400 beziehungsweise des Imperators Honorius 404 kann überdies veranschaulicht werden, wie durch den erfolgreichen Krieg Frieden garantiert wird.⁶⁴

Zu Beginn seiner Herrschaftszeit weilte Honorius in Mailand. Als Alarich 401 bis 402 die Alpen überquerte, zog er sich nach Ravenna zurück und verstärkte dort die Stadtmauern.⁶⁵ Prokop spricht von einer Flucht,⁶⁶ aber Honorius hat in Wahrheit eine höchst vernünftige Entscheidung getroffen. Ravenna besaß einen vorzüglichen Hafen und war näher beim Osten. Palast und eine Kirche konnten im Schutze der Mauern unbehindert errichtet werden. Honorius wählte eine bessere Residenzstätte, so wie das frühere gleichfalls aktive Herrscher an anderen für sie günstig gelegenen Orten in ähnlicher Weise getan hatten. Eine stärkere Vernachlässigung Roms als bei früheren Kaisern kann daraus nicht abgeleitet werden.⁶⁷ So richtet sich bezeichnenderweise das erste in Ravenna erlassene Gesetz vom 6. Dezember 402 an den Stadtpräfekten Caecina Decius Albinus iunior, der zuvor eine Funktion am Hofe innegehabt hatte.⁶⁸ Von diesem heidnischen Stadtpräfekten, dessen Bildung Symmachus und Macrobius rühmen, ist unter anderem eine Statuenbasis zu Ehren des Arcadius erhalten.⁶⁹

Für das sechste Konsulat des Honorius wurde in Rom 404 ein triumphaler Anlass organisiert, der durch einen Panegyricus des Claudian eindrucksvoll bezeugt ist. Der erste Teil des Gedichtes schildert die historischen Ereignisse der Zeit, der zweite würdigt den Aufenthalt in Rom. Die Reise von Ravenna nach Rom und die Ankunft in der alten Hauptstadt werden detailliert beschrieben. Honorius spricht auf dem Forum zum Volk, in der Curia zum Adel; er zieht in den Kaiserpalast ein und veranstaltet Spiele. Rom sei nach wie vor die für die

63 Symm., *epist.* 4. 5.

64 Claud., *c.* 24 (*cons. Stil.* 3) 202–222; *c.* 23 (*cons. Stil.* 3 *praeef.*) 19; *c.* 28 (*6 cons. Hon.*) 597–602, 653.

65 Deichmann 1969, 39; Deliyannis 2010, 51–54.

66 Prok., *Vand.* 1.2.8–9.

67 Vgl. Deliyannis 2010, 46–48.

68 *Cod. Theod.* 7.13.15 (Stellen von Rekruten).

69 *CIL* VI.1192 = *ILS* 796. Vgl. Chastagnol 1962, 259 f.

Herrscher der Welt einzig geziemende Heimat.⁷⁰ Auch Augustin scheint in einer Predigt auf den eindrücklichen Rombesuch des Honorius angespielt zu haben. Dabei nimmt er ihn als Zeugnis des Triumphes des Christentums wahr. Bemerkenswerterweise erwähnt Augustin, dass das Grabmal eines großen heidnischen römischen Kaisers, nämlich Hadrians, in unmittelbarer Nähe zu St. Peter liegt. Könnte dies eine Anspielung auf die Wahl des Honorius sein, dort das Mausoleum seiner Familie einzurichten und den paganen Kaiserkult durch das Christentum zu ersetzen? Augustins Worte lauten:

Gerade kommen die Könige nach Rom. Ein großes Ereignis, Brüder (...) Dort befinden sich die Tempel der Kaiser, die in ihrer Überheblichkeit von den Menschen göttliche Ehren für sich verlangten (...) Dort ist das Grab des Fischers, dort der Tempel des Kaisers. Petrus ist dort im Grab, Hadrian ist dort im Tempel. Der Tempel des Hadrian, das Grabmal des Petrus. Der Kaiser ist gekommen. Lasst uns sehen, wohin er geeilt ist, wo er niederknien wollte (...) Er legt sein Diadem nieder, schlägt sich an die Brust, wo der Körper des Fischers liegt (...).⁷¹

Honorius soll damals die Gladiatorenspiele abgeschafft haben, berichtet Theodoret.⁷² Claudian stellt es hingegen so dar, als habe Honorius die Stadt respektiert, wie sie gewesen sei. Durch seine glänzende und ruhmvolle Geschichte war Rom, das Zentrum des Reiches, so wie es war, offenkundig und unbestritten die ideale und privilegierte Residenz schlechthin. Von den Römern wurde Honorius begeistert empfangen, auch wenn er auf die üblichen Geldgeschenke verzichtete.⁷³ Im Jahre 404 wurden auch mehrere Gesetze in Rom erlassen, ebenso dann wieder 407 und 408.⁷⁴ Den nach dem Ende Stilichos Proskribierten drohte ein an den Prätorianerpräfekten Theodorus, den Nachfolger des Flavius Macrobius Longinianus, gerichtetes Gesetz Deportation an, wenn diese entweder den Hof oder Rom zu betreten wagten.⁷⁵

70 Claud., c. 28 (6. cons. Hon.) 39–41: *Non alium certe decuit rectoribus orbis / esse larem, nulloque magis se colle potestas / aestimat et summi sentit fastigia iuris.*

71 Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, éd. par François Dolbeau, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 147), Paris 1996, 265 f. = Mainz Nr. 61 = Dolbeau Nr. 25, *Sermo sancti Augustini cum pagani ingrederentur*, 25 f. Zuerst in: *Revue des Études Augustiniennes* 37, 1991, 37–77; vgl. Fraschetti 1999a und b, 261–265; Sivan 2011, 71 f.

72 Theod., h.e. 5.26.

73 Claud., c. 28 (6. cons. Hon.) 604–610.

74 404: *Cod. Theod.* 7.5.2 (Aufhebung aller Befreiungen von *munera* für die Verpflegung des Heeres); 8.5.65 (*cursus publicus*); 14.1.4 (Rechte von Angehörigen der Korporationen Roms in Rechtsverfahren); 16.8.16 (Juden und Samaritaner im kaiserlichen Dienst); 16.8.17 (Juden). – 407: 7.20.13 (Fragen der militärischen Rangordnung); 16.2.38 (kirchliche Privilegien); 16.5.40 (Häretiker). 16.5.41 (Häretiker); *Sirm.* 12 (Häretiker). 408: 1.20.1 (Unparteilichkeit der Richter); 14.4.8 (*suarii*).

75 *Cod. Theod.* 9.40.20. Zur Konstitution gehören auch 9.42.22 und 7.21.4.

In der Zeit des Honorius restaurierte man die Basilica Iulia, die Thermen des Decius, das Theater des Pompejus, die Aqua Marcia und die Brücke über die Fossa Traiana (der Straße Ostia-Porto).⁷⁶ Man regulierte den Anio und sorgte für die Aqua Claudia.⁷⁷ Die Entwicklung des Campus Martius wurde gesetzlich geregelt.⁷⁸ Dort waren freilich römische Aristokraten aktiver als der Kaiser: Acilius Glabrio Sibidius signo Spedius gründete ein neues Forum.⁷⁹ Auf dem Pincio dürfte ein kaiserlicher Palast entstanden sein.⁸⁰ Auf dem Forum Romanum ehrte man Honorius jeweils nach den wichtigen Erfolgen Stilichos: Eine Quadriga erinnerte an den Sieg über Gildo im Jahre 398,⁸¹ eine Statue des Honorius an den Sieg über die Goten 402 bei Verona und Pollentia.⁸² Ein – möglicherweise wieder verwendeter – Ehrenbogen auf dem Marsfeld sollte einen Sieg über die Goten verewigen.⁸³ Die von Theodosius begonnene Paulus-Basilika wurde vollendet.⁸⁴ Bei St. Peter ließ Honorius um 400 ein Mausoleum errichten. In ihm wurden seine beiden Frauen Maria (407 verstorben) und Thermantia (415 verstorben) – beides Töchter Stilichos und Serenas – beigesetzt, dann vermutlich auch Honorius selbst sowie nach ihm wohl Valentinian III.⁸⁵ Die Stadtmauern wurden in den Jahren 401–402 unter Stilicho verstärkt. Der Stadtpräfekt Flavius Macrobius Longinianus führte die Arbeiten aus.⁸⁶

In Rom weilte damals auch Serena. Sie setzte sich dafür ein, dass die vornehme Römerin Melania und ihr Gemahl Pinianus Ideale von einem streng christlichen Leben der Askese und *caritas* verwirklichen konnten und zu diesem Zwecke ihre reichen Güter gegen den Willen ihrer Familie auflösen durften. Sie erwirkte durch Honorius ein Dekret: Die Statthalter der Provinzen, in denen Melania Güter besaß, wurden angewiesen, diese zu einem angemessenen Preis

76 Pompejus-Theater: *CIL* VI.1191 = *ILS* 793 (Codex Einsidlensis 326); Platner/Ashby 1965, 79 (Basilica Iulia). 517 (Pompejus-Theater); Aqua Marcia: Steinby 1993 (Bd. 1), 68 (D. Cattalini). Straße Ostia-Porto, Inschrift: Ensoli/La Rocca 2000, 470 f.

77 *ILS* 795 = *CIL* IX.4051; Steinby 1993 (Bd. 1), 63 f. s. v. Aqua Claudia (Z. Mari).

78 *Cod. Theod.* 14.14 (7.4.397); Steinby 1993 (Bd. 1), 224 (T. P. Wiseman).

79 Niquet 2000, 253–259.

80 Steinby 1995 (Bd. 2), 70 s. v. Horti Lucullani (H. Broise/V. Jolivet).

81 *CIL* VI.1187 = 31256 (vgl. 36888; p. 4333–4334) = 3225* = X.1715 = *ILS* 794, 8951; Bauer 1996, 39–41, 404 f.; Ruck 2007, 261, 297 Nr. 100.

82 *CIL* VI.31987 = *ILS* 799; Bauer 1996, 20 f. – Statuen für Honorius ließen insbesondere Stadtpräfekten aufstellen, in diesem Falle Pisidius Romulus. Zur Tätigkeit der Stadtpräfekten: Chastagnol 1962, 246 ff. Zu den Statuenehrungen vgl. auch Ruck 2001.

83 *CIL* VI.1196 = *ILS* 798 (codex Einsidlensis 326); Platner/Ashby 1965, 33 f.; Walser 1987, 76 f.; Steinby 1993 (Bd. 1), 79 f. s. v. Arcus Arcadii, Honorii et Theodosii (C. Lega); Mayer 2002, 205 f.

84 *ICUR*, NS II 4780; *ILCV* 1761a.

85 *ILS* 800; Paulus Diaconus, *Historia Romana* 13.7; vgl. *Lib. pontif.* I. 455, 464. D. Gaborit-Chopin, in: Ensoli/La Rocca 2000, 468 f.; Johnson 2009, 167–179.

86 Steinby 1996 (Bd. 3), 290–299 s. v. Muri Aureliani (G. Pisani Sartorio).

zu verkaufen.⁸⁷ Unter den heidnischen Senatoren löste dieses Vorgehen große Verbitterung aus. Diese dürfte umso größer gewesen sein, als sich seit 404 eine deutliche Bevorzugung christlicher Amtsträger in der Personalpolitik des Kaisers nachweisen lässt. Honorius war auch im Winter 407 in Rom.⁸⁸ Seine zweite Heirat, mit Thermantia, dürfte 408 in Rom geschlossen worden sein. Stilicho war während des Winters 407/08 gleichfalls anwesend. Für das Jahr 408 wurden Anicius Auchenius Bassus und der wohl aus dem Osten stammende Flavius Philippus zu Konsuln ernannt. Honorius war offenbar in Rom, als ihm die ersten Gerüchte vom Tode des Arcadius mitgeteilt wurden.⁸⁹

6. Zuspitzung der Krise – Honorius und der Fall Roms⁹⁰

Das Verhältnis zum Osten und die Nachfolge des Kaisers in Konstantinopel bezeichnen nur eines der zahlreichen Problemfelder jener Epoche. Honorius konnte dies nicht gleichgültig sein. Es war unmöglich, auf die drängenden Fragen keine Antworten zu geben. Honorius hätte seine Macht sofort verloren. So ist er denn als Akteur in den Darstellungen des krisenhaften Prozesses bis hin zum Fall Roms unentbehrlich. Nach allem, was wir wissen, gründet sein Einfluss primär auf seiner Stellung als Kaiser. Diese setzte er ein – ein Einsatz der zum Untergang Stilichos und zur Einnahme Roms durch Alarich führte, aber die Macht Roms dennoch sicherte und ebenso sein Kaisertum. Gewiss, hier wie auch bei allen anderen Schwierigkeiten, insbesondere dem Umgang mit den Goten, konnte Honorius nur handeln, weil er sich immer wieder auf seinen *magister militum* Flavius Stilicho abstützte, den Sohn einer Römerin und eines Vandalen, der durch die Heirat mit der Nichte des Theodosius eng mit der kaiserlichen Dynastie verbunden war. Theodosius hatte Stilicho kurz vor seinem Tod bei einem Aufenthalt in Rom die Fürsorge für Honorius und die westliche Reichshälfte übertragen.⁹¹

Im Osten erhielten Militärs keine solche den Kaiser geradezu überschattende Stellung. Doch die sicherheitspolitischen Bedrohungen im Westen waren größer. Dabei konnten die germanischen Heermeister den Kaisern und dem Reich ihrerseits gefährlich werden. Mit dem Franken Arbogast hatte man dies erlebt.

87 *Vita Melaniae iunioris* 12 (SC 90, p. 152). Vgl. Janssen 2004, 157–165.

88 Zos. 5.27.2. In Rom werden *Cod. Theod.* 1.20.1 und 14.4.8 erlassen (vgl. weiter Anm. 74).

89 Zos. 5.31.1.

90 Chronologische Übersicht bieten: Jaffé 1885, 45 f.; Seeck 1919, 313 f. Weiter: Demougeot 1951; Matthews 1990, 270–306; Wolfram 1990, 158–166; Demandt 2007, 174–179; Heather 2007; Kulikowski 2009; Moorhead/Stuttart 2010; Meier/Patzold 2010.

91 Zos. 4.59.1; vgl. Oros., *hist.* 7.37.1.

Arbogast mangelte es an Loyalität zu Valentinian II. Es hieß gar, er habe den jungen Kaiser ermordet. Sicher ist, dass er wenige Jahre später die Usurpation des Eugenius unterstützte. Stilicho hatte ein engeres Verhältnis zur kaiserlichen Familie, denn er war ihr auch durch Heirat verbunden: Etwa 384 hatte er Serena zur Frau bekommen, die Tochter des ebenfalls Honorius heißenden Bruders des Theodosius (sowie vielleicht der Maria). Serena war einst nach dem Tode ihres Vaters von Theodosius I. adoptiert worden. 398 wurde dann Honorius mit der Tochter des Stilicho und der Serena, der wohl nur etwa zehnjährigen Maria, verheiratet. Nach deren frühem Tod ehelichte Honorius 408 deren Schwester Thermantia. Beide sollen als Jungfrauen gestorben sein.⁹² Seinen Sohn Eucherius verlobte Stilicho mit Galla Placidia, der Halbschwester des Honorius. 400 und 405 bekleidete Stilicho den Konsulat. Zu Senat und Aristokratie versuchte er gute Beziehungen zu pflegen. Im Osten sah man ihn mit kritischen Augen, ja erklärte ihn zum Reichsfeind. Östliche und westliche Interessen prallten vor allem in Illyricum, in Afrika, in der Frage des Umganges mit den Barbaren sowie in konfessionellen Auseinandersetzungen aufeinander.

Die schwierigste Aufgabe Stilichos bildeten die Auseinandersetzungen mit den Germanen. Dabei erzielte Stilicho lange geradezu erstaunliche Erfolge. Ähnlich erfolgreich, wie er mit dem vom Osten unterstützten Aufstand des Gildo in Afrika, der Kornkammer Roms, fertig geworden war, gelang es ihm, auf das Eindringen Alarichs nach Italien 401/02 eine Antwort zu geben. Stilicho entsetzte das belagerte Mailand und besiegte die Goten 402 bei Verona und Pollentia. Goten und Römer waren allerdings keineswegs einfach nur Feinde. Die Goten hatten vielmehr seit 382 den Status von Foederaten, und Römer bedienten sich ihrer im Osten wie im Westen. Der Begriff *foederati* findet sich dann erstmals in einem in Ravenna erlassenen Gesetz vom 17. April 406.⁹³ Zuvor hatte Stilicho Alarich benutzt, um Illyricum wieder zu gewinnen. Honorius ernannte den Goten auf die Veranlassung Stilichos hin zum *magister militum*.⁹⁴ Beinahe wäre es zum Krieg mit Arcadius gekommen.

Doch dann entbrannten die Zielkonflikte zwischen Goten und Römern aufs Neue. Weder konnte man sich über die Gebiete der Niederlassung, den Status ihrer Anführer noch die finanziellen Forderungen einigen. 407 marschierte Alarich erneut in Richtung Italien und verlangte 4000 Pfund Gold dafür, dass er von einem Feldzug absehe. Alarich wusste, wie schwierig die Lage der Römer war. Ein Jahr zuvor war der 405 aus Pannonien eingebrochene Radagais mit

92 Olymp., fr. 1.2 Blockley; *Chronica Minora* 2 (MGH AA 11). p. 69; Jord., *Get.* 154. Hochzeitskameo für Maria und Honorius: Meischner 1993; vgl. auch Spier 2007, 131 (Nr. 717).

93 *Cod. Theod.* 7.13.16.

94 Soz., *h.e.* 7.25.3; 9.4.2.

großer Anstrengung von Stilicho bei Faesulae mit Hilfe von Hunnen und Goten besiegt worden.

Im gleichen Jahr 406 überschritten mehrere germanische Völker den Rhein und brachen in Gallien ein. 407 wurde der einfache Soldat Constantinus in Britannien zum Augustus (Constantinus III.) proklamiert. Er ging nach Gallien, wo er in Lyon und später in Arles Residenz nahm. Aufstände in der Aremorica und Erhebungen der Bagauden begleiteten den Auflösungsprozess des Imperiums. Noch konnten Stilicho und Honorius sich halten. Doch im Jahre 408 kam es zum Bruch zwischen den beiden und zum Ende Stilichos. Die Vorgänge lassen sich im Einzelnen nicht klar rekonstruieren, und dies ist zu unterstreichen. Das Bild, das ich im Folgenden skizziere, vermag allein zu zeigen, dass Honorius und sein Hof in den verschiedenen Quellenzeugnissen, auf welche man sich bei einer Analyse zu stützen hat, ebenso präsent sind wie – nebst weiteren Kräften und bedingenden Faktoren (wie das Verhalten des Ostens oder die Versorgung Roms) – die römische Aristokratie, der Senat und die Kommunikation zwischen diesen Mächten. Keinesfalls lässt es sich rechtfertigen, Honorius als zu vernachlässigende Größe beiseite zu schieben oder primär in Alarich und den Goten die wichtigsten Akteure zu sehen. Wie bereits erwähnt hatte Alarich 4000 Pfund Gold als Ablasszahlung verlangt. Stilicho überzeugte Honorius und den römischen Senat, diese Summe zu zahlen.⁹⁵ Er hoffte damit, Alarich gegen den Usurpator Constantinus III. zu gewinnen. Offenbar nur einer unter den Senatoren protestierte, Lampadius, von dem Zosimos die Worte überliefert: *Non est iste pax, sed pactio servitutis* – „was,“ wie Zosimos weiterfährt, „besagt, dass das Abkommen eher Versklavung als Friede beinhalte.“⁹⁶ Aus Furcht vor Vergeltung durch Stilicho musste dieser vermutlich heidnische Aristokrat, der wohl auch ein naher Verwandter des Prätorianerpräfekten Flavius Manlius Theodorus war, in eine Kirche fliehen.

Nicht nur das Vorgehen gegenüber Alarich war damals strittig. In weiteren Fragen war man sich uneinig. Wie wollte man die Interessen im Illyricum wahrnehmen? Wie sollte man sich überhaupt gegenüber dem Osten verhalten? Als der Ostkaiser Arcadius starb, wuchs der Handlungs- und Entscheidungsdruck. Honorius hörte erstmals vom Tode seines Bruders in Rom. Offizielle Mitteilungen standen aber offenbar aus. In Ravenna bestätigten sich die Gerüchte. Honorius traf Stilicho, dieser sollte in den Osten reisen. In dieser Situation kam es zu Meutereien. Verdächtigungen gegenüber Stilicho entstanden. In Pavia verlor unter anderem der *praefectus praetorio Italiae* Flavius Macrobius Longinianus als Anhänger Stilichos sein Leben. Honorius ließ sich offenbar durch seinen *magister officiorum* Olympius davon überzeugen, Stilicho plane, den Kaiserthron für sich selbst und seinen Sohn Eucherius zu übernehmen. Auf

95 Olymp., fr. 7.2 Blockley.

96 Zos. 5.29.9.

Grund eines schriftlichen Befehles wurde Stilicho durch Heraclianus schließlich am 22. August 408 in Ravenna enthauptet. Eucherius wurde auf Befehl des Honorius in Rom hingerichtet. Serena verlor ihr Leben nach einem Prozess, den der Senat in Rom gegen sie führte.⁹⁷ Thermantia, die Honorius zu ihrer Mutter nach Rom zurückgeschickt hatte, lebte noch bis 415.

Nach dem Tode Stilichos und seiner Familie – einer Katastrophe, welche die Stellung des Honorius schwerstens erschütterte – wurde das Problem des Umganges mit Alarich nur noch dringender und schlimmer. Es kam zu Ausschreitungen gegen germanische Soldaten, und Alarichs Anstrengungen, einen sicheren Platz im Imperium zu gewinnen, wurden noch energischer. Zahlreiche germanische Soldaten desertierten und schlossen sich Alarich in Noricum an.⁹⁸ Alarich verlangte erneut Gold. Als seine Forderungen nicht erfüllt wurden, zog er Richtung Rom und belagerte die Stadt erstmals im Winter 408/09. Bald gaben die Römer auf und nahmen Verhandlungen mit Alarich auf. Der Senat erklärte sich bereit, eine Gesandtschaft nach Ravenna zu schicken. Diese brachte es denn auch fertig, dass Olympius den Römern und Alarich entgegenkam und Alarich zu Verhandlungen nach Rimini einlud. Sie wurden vom Prätorianerpräfekt Iovius, einem Konkurrenten des bald danach in Ungnade fallenden Olympius geführt, und scheiterten: Der Kaiser mit seinem Schreiben lehnte es strikt ab, dass Alarich zum *magister militum* ernannt würde.⁹⁹ Alarich zog wieder gegen Rom und erhob dort einen Usurpator, den Stadtpräfekten Attalus. Dafür erhielt er das von ihm begehrte Heermeisteramt. Attalus zählte zu den Anhängern der traditionellen Religion. Hinter ihm stand offenbar der Senat in seiner Gesamtheit. Die Anicii lehnten ihn allerdings ab.¹⁰⁰ Iovius ging zu Attalus über – um ihn später dann doch wieder zu verlassen.¹⁰¹ Die Mehrheit unter der Aristokratie dürfte Attalus rasch verloren haben, als er sich nach seiner Erhebung durch einen arianischen Bischof der Goten taufen ließ.¹⁰² Attalus wurde von Honorius die Bereitschaft zur Anerkennung und Teilung der Herrschaft übermittelt, aber vom Usurpator nicht angenommen. Anmaßend verlangte Attalus, Honorius solle den Thron aufgeben und sich ins Exil auf eine Insel begeben.¹⁰³

In diesem schwierigen Moment kam Hilfe aus dem Osten. 4000 Soldaten landeten in Ravenna und ermöglichten das weitere sichere Verbleiben des Kaisers in der Stadt und in Italien.¹⁰⁴ Gleichzeitig versuchten Honorius und

97 Vgl. Demandt/Brummer 1977.

98 Zos. 35.5–6.

99 Zos. 5.48.

100 Zos. 6.7.4; 6.9.3.

101 Vgl. Lütkenhaus 1998, 24–29.

102 Soz., *h.e.* 9.9.1. Vgl. auch Philost., *h.e.* 12.3; Zos. 6.7.3 ff.

103 Olymp., fr. 10.1 Blockley (= Soz. *h.e.* 9.8.5). 14; vgl. Zos. 6.8.1.

104 Zos. 6.8.2.

Konstantinopel die Kontakte des Usurpators auf Italien zu beschränken.¹⁰⁵ Da es Attalus nicht gelang, die Versorgung Roms zu verbessern, verlor er rasch die Zustimmung in Rom. So gab Alarich selbst Attalus auf, verhandelte weiter mit Ravenna und setzte den Usurpator ab. Diadem und Purpur schickte er zu Honorius.¹⁰⁶ Die Verhandlungen mit Honorius kamen nicht voran. Dafür wurde Alarich vom gotischen General Sarus angegriffen. Alarich wandte sich enttäuscht wieder Rom zu und ließ die Stadt im August 410 einnehmen und plündern.¹⁰⁷ Alarich holte sich die Mittel für seine Goten, respektierte das Apostelgrab und verließ nach drei Tagen die Stadt. Danach wandte er sich nach Süden und scheiterte beim Versuch, nach Sizilien und vielleicht nach Afrika zu gelangen. Wenig später erlag er einem tödlichen Fieber in Cosentia und wurde im Fluss Busento bestattet. Unter seinem Nachfolger Athaulf zogen die Westgoten nach Gallien. Athaulf heiratete Galla Placidia, die bei der Plünderung Roms von den Goten als Geisel genommen worden war. Orosius berichtet von Athaulf:

Wie man oft gehört hat und wie es durch die letzte Stunde seines Lebens erwiesen ist, hat er, ein ganz eifriger Anhänger des Friedens, es vorgezogen, treu dem Kaiser Honorius Kriegsdienst zu leisten ... Nach Auslöschung des römischen Namens habe er vor allem mit glühendem Eifer darnach getrachtet, den ganzen römischen Reichsboden zu einem Reich der Goten zu machen, damit – volkstümlich gesprochen – Gotia heiße und sei, was einst Romania gewesen sei und jetzt Athaulf das werde, was einst Caesar Augustus gewesen sei. Nachdem er aber durch unablässige Erfahrung zur Erkenntnis gekommen sei, dass weder die Goten wegen ihrer zügellosen Wildheit auf irgendeine Weise Gesetzen gehorchen könnten, noch die Gesetze des Staates, ohne die ein Staat kein Staat sei, verboten werden könnten, habe er vorgezogen, sich durch die völlige Wiederherstellung und Mehrung des römischen Namens mit Hilfe der gotischen Streitkräfte Ruhm zu erwerben.¹⁰⁸

Trotz der Katastrophe orientierten sich politische Hoffnungen für die Gestaltung der Zukunft weiterhin am römischen Ordnungsmodell. Nach wie vor schaute man achtungsvoll auf Kaiser Honorius und Rom.

7. Die Erholung Roms

Rasch wurde die Katastrophe relativiert. Es sei, so Augustin, das dritte Mal, dass Rom brenne.¹⁰⁹ Doch vielleicht gehe Rom nicht zugrunde, vielleicht sei es nur gezüchtigt worden, bestraft, und nicht vernichtet.¹¹⁰ Orosius vermittelt den

105 Vgl. *Cod. Theod.* 7.16.2 (24.4.410). Vgl. dazu Millar 2004, 567–689, 569 f.

106 Zos. 6.12.2.

107 Soz., *h.e.* 9.9.2–4; Philost., *h.e.* 12.3. Vgl. Zos. 6.13.2.

108 Oros., *hist.* 7.43.3–6, deutsch: A. Lippold; vgl. Olymp., fr. 26.1 Blockley.

109 So Aug., *serm.* 296.7; vgl. Fuhrer 69–71 in diesem Band.

Eindruck, man sehe eigentlich schon fast nichts mehr von den Zerstörungen, obschon die vom Brand her rührenden Trümmer und die noch frische Erinnerung es unmöglich machen würden, die Ereignisse zu leugnen.¹¹¹ Rutilius Namatianus erwähnt gleichfalls Zerstörungen, aber nicht in Rom, sondern in Italien.¹¹² Weil die Wege nicht mehr funktionierten, wählte er denn das Schiff für seine Rückreise aus der geliebten Hauptstadt, in der er als Stadtpräfekt amtiert hatte, zurück in seine Heimat Gallien. Olympiodor und Philostorgius halten fest, dass nach der Einnahme Roms durch die Goten die Stadt sich erholt und die Bevölkerung wieder zugenommen habe.¹¹³ Gemäss Philostorgius besuchte Honorius die Stadt und förderte diesen Prozess. Olympiodor verknüpft seine Angaben mit der Stadtpräfektur des Albinus 414. 14 000 Kinder würden geboren, das Getreide aus Afrika reiche nicht mehr. Die *Saturnalien* des Macrobius bieten das Bild einer römischen Aristokratie, welche nach wie vor die traditionelle Kultur pflegen konnte. Prokop wiederum sah aber noch immer nicht wieder hergestellte Ruinen und erwähnt das verfallene Haus des Sallust. Italien sei noch immer menschenarm.¹¹⁴

Am 23. Januar 411 feierte Honorius, wie Marcellinus Comes verzeichnet, seine Vicennalia in Rom.¹¹⁵ Diese Angabe bereitet allerdings Schwierigkeiten, gehören doch die Vicennalia erst in das darauffolgende Jahr, in dem Honorius auch – zum neunten Mal – den Konsulat ausübte. 411 gab es keinen westlichen Konsul; der Ostkaiser Theodosius, der seine Decennalien (eigentlich auch erst 412) feierte, übte diese Funktion alleine aus. Ein in Ravenna erlassenes Gesetz von 411 (die Datierung ist aber umstritten) erwähnt Verwüstungen in Italien und Rom, die offenbar Menschen veranlasst haben, weg zu ziehen.¹¹⁶ Am 28. Nov. 411 erhielt der Stadtpräfekt von Rom, Bonosianus, ein Gesetz, in dem es um den Schutz alter Bauten ging.¹¹⁷ Gesetze, welche sich mit Rom in diesen Jahren befassen, betreffen Regelungen der Korporationen. Bereits am 25. September 410 (Einnahme Roms am 24. August) war eine Regelung für die Curien erlassen worden: In die Korporation von Klerikern im Dienste des Kaisers dürfe sich niemand einschleichen.¹¹⁸ Weitere Gesetze betreffen die *annona*,¹¹⁹ die Salutationen¹²⁰ und die Officialen.¹²¹ Am 12. Dezember 416 wurde das Tragen

110 Aug., *serm.* 81.9.

111 Oros., *hist.* 7.40.1.

112 Rut. Nam. 39–42.

113 Olymp., fr. 25 Blockley; Philost., *h.e.* 12.5.

114 Prok., *Vand.* 1.2.24.

115 *Chronica Minora* 2 (MGH AA 11). p. 70. Vgl. Orlandi 2004, 80.

116 *Cod. Theod.* 7.13.20.

117 *Cod. Theod.* 15.1.48.

118 *Cod. Theod.* 14.1.6 an den Stadtpräfekten Bonosianus.

119 *Cod. Theod.* 13.5.38 (17.9.414) an den Stadtpräfekten Albinus.

120 *Cod. Theod.* 6.18.1 (15.10.412) an den Stadtpräfekten Epifanius.

germanischer Tracht in Rom verboten, eine Massnahme, die offenbar für den zivilen Charakter der Hauptstadt sorgen sollte.¹²² Der Erlass richtet sich an den Stadtpräfekten Probianus, in dem man wohl jenen *vicarius urbis Romae* sehen darf, der sich auf einem Diptychon sowohl in Chlamys als auch in Toga abbilden ließ. Auf dem Amtstintenfass sind die Porträtbüsten der beiden regierenden Kaiser zu sehen.¹²³ Im Jahre 411 gelang die Niederschlagung des Aufstandes in Gallien. Der neue General des Honorius, Flavius Constantius, erwies sich als höchst effizient. Weit im Westen gelang die Ansiedlung der Goten. Athaulf, der nach der Ermordung Alarichs an dessen Stelle getreten war, heiratete 414 Galla Placidia und strebte die Herstellung eines neuen Rom zusammen mit seinen wilden Goten an.¹²⁴

Honorius verdankte seine Erfolge nach 410 wesentlich dem aus Naissus stammenden neuen Heermeister Flavius Constantius. Dieser erhielt denn auch rasch die höchsten Auszeichnungen. 417 heiratete er Galla Placidia und feierte sein zweites Consulat. Auf dem später in den Domschatz von Halberstadt gelangten Diptychon steht der spätere Mitregent des Honorius und Augustus Constantius einmal in triumphaler Trabea und einmal in Chlamys jeweils unterhalb eines Tribunals, in dem die kaiserliche Familie zwischen den Stadtgöttinnen von Rom und Konstantinopel abgebildet wird: Dabei sitzt der kleinere Ostkaiser Theodosius II. vom Betrachter her gesehen rechts neben dem größeren Honorius – hinter den beiden Herrschern ist wohl Galla Placidia dargestellt.¹²⁵ Der Einfluss des Constantius auf die Politik war groß, wie sich noch Sidonius Apollinaris gerne erinnerte.¹²⁶ Im Osten lehnte man ihn ab; Theodosius II. versagte ihm die Anerkennung, als Honorius ihn 421 zum Augustus proklamierte.¹²⁷ Honorius feierte seine Erfolge mit einem weiteren Triumph in Rom. Am 3. Mai 416 oder 418 führte er dabei den mehrmals erhobenen römischen Usurpator Attalus vor, ließ ihm zwei Finger der linken Hand abschneiden und verbannte ihn auf die Insel Lipara, ähnlich wie es der Usurpator ihm einst angedroht hatte.¹²⁸ Sowohl Sozomenos als auch Orosius wussten die

121 *Cod. Theod.* 8.7.20 (25.7.415) an den Stadtpräfekten Gracchus.

122 *Cod. Theod.* 14.10.4. Vgl. Lejdegård 2002, 69–73.

123 Delbrueck 1929, 250–256 (Nr. 65).

124 Oros., *hist.* 7.43; vgl. oben Ende Abschnitt 6.

125 Delbrueck 1929, 87–93 (Nr. 2); Olovsson 2005, 20–23.

126 Sidon., *c.* 7.210–211.

127 Olymp., fr. 33 Blockley; Philost., *h.e.* 12.12.

128 Prosp. Tiro s. a. 417 = *Chronica minora* 1 (MGH AA 9), p. 468: *Honorius Romam cum triumpho ingreditur praeeunte currum eius Attalo, quem Liparae vivere exulem iussit.* Attalus war um die Jahreswende 413/14 von den Westgoten in Gallien zum Kaiser erhoben worden. 415/416 ließen sie ihn in Gallien zurück, und er fiel in die Gewalt des Honorius: Paul., *euch.* 292–302; Prosp. Tiro s. a. 414 und 415 = *Chronica minora* 1 (MGH AA 9), p. 467. Vgl. Philost., *h.e.* 12.4–5 = Olymp., fr. 26.2 Blockley (Verbannung und Abschlagen der zwei Finger). Vgl. Lejdegård 2002, 121–156.

Erfolge des Honorius gegen die verschiedenen Usurpatoren ausführlich zu würdigen.¹²⁹ In jenen Jahren erfolgte vermutlich auch eine Renovation des Colosseums.¹³⁰

Der Stadtpräfekt Aurelius Anicius Symmachus (418–420) bezeichnete auf einer Statuenbasis im Pompejusstheater Honorius als *Romani orbis libertatisque custos, pius Augustus* und *invictus princeps*.¹³¹ Auf der Statuenbasis im Trajansforum für den Stadtpräfekten Petronius Maximus (420–421) wurden Honorius, Constantius und Theodosius II. als *invictissimi principes* und *censores, remuneratoresque virtutum* in Erinnerung behalten.¹³² Folgenreich war, dass der Kaiser sich als Appellationsinstanz in kirchlichen Streitigkeiten etablierte, so in den Auseinandersetzungen mit den Pelagianern und im Donatistenstreit. In einer Auseinandersetzung um die Oberhoheit des Papstes im Illyricum nahm er für die römische Autorität Stellung und schrieb an Theodosius II. am 14. Juli 421 Worte, die höchst aufschlussreich für das Verständnis seines Kaisertums und dessen Verhältnis zu Rom und zum römischen Bischof sind:

Besondere Sorge und Eifer müssen wir solchen Petitionen widmen, in welchen Wünsche des heiligen apostolischen Stuhls enthalten sind. Denn da unser Kaisertum stets durch göttliche Gnade gelenkt wird, so ist ohne Zweifel von uns besondere Verehrung der Kirche jener Stadt darzubringen, von der wir den römischen Prinzipat empfangen haben und wo der Ursprung des Priestertums ist.¹³³

Wiederholt vermittelte Honorius bei Papstschismen – seine Interventionen, die im Kern Ansätze des Kirchenvaters Cyprian aufgriffen, lieferten zugleich eine erste Papstwahlordnung in einer langen Reihe künftiger Regulierungen mit ähnlichen Absichten: Als Papst Zosimus, der Nachfolger von Innocenz I. (402–417), nach einem nur einjährigen Pontifikat verstarb, kam es zu einer Doppelwahl und erheblichen Unruhen in Rom, denen der Stadtpräfekt Aurelius Anicius Symmachus nicht wirklich Herr wurde. Bonifatius fand in der römischen Aristokratie mehr Zustimmung. Er erhielt Oberhand und auch die Unterstützung durch Galla Placidia sowie Honorius und den von diesem konsultierten Senat, obschon dieser zunächst wie auch der Stadtpräfekt Eulalius vorgezogen und Bonifatius gar aus Rom ausgewiesen hatte.¹³⁴ Die Sorge vor einer Wiederholung schismatischer Wirren bewegte Bonifatius zur Erwirkung eines kaiserlichen Reskriptes, das für alle Zukunft Amtsjägerei bei Papstwahlen verbieten wollte.¹³⁵ Während des Schismas waren unter anderem auch Sicher-

129 Soz., *h.e.* 9.11.16; Oros., *hist.* 7.42.

130 Vgl. Orlandi 2004, Inschrift 7, v. a. 82 f.

131 *CIL* VI.1193; Chastagnol 1962, 280.

132 *CIL* VI.1749 = *ILS* 809; Chastagnol 1962, 281 f.

133 Silva-Tarouca 1937, 41 f. (*Collectio Thessalonicensis* 15); Caspar 1930, 375.

134 Caspar 1930, 360–365; Pietri 1976, 452–460; Sivan 2011, 72–79; Thier 2011, 141–145.

135 *Avell.* Nr. 37; vgl. Caspar 1930, 365.

heitskräfte der Korporationen eingesetzt worden.¹³⁶ Honorius kümmerte sich in jenen Jahren mit einer Reihe von Gesetzen um sie, wobei offenkundig aber wirtschaftliche Aspekte wichtiger waren als die Bedeutung bestimmter Korporationen für das Stellen von Sicherheitskräften.¹³⁷ In der Frage des Verhaltens gegenüber den Anhängern des Pelagius fügte sich der römische Bischof dem kaiserlichen Entscheid, diese auszuweisen und ihr Vermögen zu konfiszieren.¹³⁸

Von erheblicher Wichtigkeit sind sodann die Regelungen für die Standesgerichtsbarkeit der Senatoren im Jahre 423. Senat und Senatorenstand hatten in jenen Jahren offensichtlich an Bedeutung gewonnen, wie in den vorangegangenen Ausführungen immer wieder deutlich geworden ist. In diesem Zusammenhang kann auch noch ergänzt werden, dass damals Reparaturen an der Curie ausgeführt wurden.¹³⁹ Honorius regelte nun die Standesgerichtsbarkeit neu. Die diesbezügliche Gesetzgebung steht in einer langen Tradition und sollte den Adel vor missbräuchlichen Anklagen schützen. Sie sorgte einerseits für die Rechte und Privilegien des Senatorenstandes und schützte andererseits den Kaiser vor hochverräterischem Vorgehen. Sie ist ein deutlicher Ausdruck des Zusammengehörens und Angewiesenseins von Adel und Kaiser.¹⁴⁰ Honorius, wie alle Kaiser, war auch darauf bedacht, dass seine Erlasse in Rom wahrgenommen wurden. So wurden noch immer bestimmte Gesetze auf Bronzetafeln im Trajansforum aufgestellt.¹⁴¹ 422 feierte Honorius die Vicennalien allerdings nicht in Rom, sondern in Ravenna. In diesem Jahr übte er das Amt eines Konsuls zusammen mit Theodosius aus. Sein Verhältnis zum Osten dürfte indes einmal mehr gespannt gewesen sein. Vor allem zeichnete sich ein Streit mit seiner energischen Schwester Galla Placidia ab, obschon er sie angeblich einmal so geliebt hatte, dass sogar Skandalgeschichten von unsittlichen Küssen zwischen den beiden in Umlauf gebracht wurden. In Ravenna kam es zu Straßenkämpfen. Galla Placidia wurde verbannt und fand am Hofe in Konstantinopel Unterstützung.¹⁴² Die Fortsetzung der dynastischen Politik lag fortan in ihrer Hand. Wie ihr Bruder – nur tatkräftiger – suchte sie das Zusammengehen mit der Kirche, wie er suchte sie nach geeigneten Heermeistern und setzte in ihrer Gesetzgebung auf den Ausgleich mit der Aristokratie.

136 Vgl. Chastagnol 1960, 260 f.

137 *Cod. Theod.* 14.2.4 (29.3.412); 14.4.10 (29.7.419) (vgl. Steinby 1995 [Bd. 2], 346 f. [L. Chioffi] – Gründung des *ordo* der *pecuarii* mit dem *corpus suariorum*).

138 Wermelinger 1975, 196–209.

139 Bartoli 1963, 43 f.; Fraschetti 1999b, 221 f.

140 *Cod. Theod.* 1.6.11; 2.1.12; 4.10.2; 9.6.4. Vgl. Coster 1935, v.a. 7 f.; Giglio 1990, 202–206; Vincenti 1992, v.a. 67–76.

141 *Cod. Theod.* 10.10.31 (25.8.422); 11.20.4 (19.5.423).

142 Olymp., fr. 38 Blockley. Vgl. Sivan 2011, 78 f.

Im August 423 starb Honorius – wie sein Vater an Wassersucht.¹⁴³ Es würde sich gut in seine Selbstdarstellung fügen, hätte er eine Bestattung im Mausoleum der Familie bei St. Peter angeordnet. St. Peter spielte bei seinem Triumph in Rom 404 und 416/17 eine wichtige Rolle. Es war ein Symbol des Glaubens und der Treue zum christlichen Rom. Honorius hatte ihm insbesondere bei seinem Triumph im Jahre 404 eindrucksvoll Referenz erwiesen. St. Peter, so hieß es, sei sogar von den Goten während der Plünderung Roms respektiert worden: Orosius überliefert die wundersame Geschichte einer Prozession zur Apostelkirche während der Plünderung Roms: Römer – Altgläubige wie Christen – und Barbaren, insbesondere aber auch Jungfrauen, seien Hymnen singend nach St. Peter gezogen, goldene und silberne Geräte seien mitgetragen worden, die Goten hätten für den Geleitschutz gesorgt.¹⁴⁴

Das Grab des Honorius wurde zwar in den kommenden Jahrhunderten vergessen. Honorius galt im Vergleich zu Konstantin oder Theodosius als weniger wichtig. Immerhin wurde von Paulus Diaconus festgehalten, Honorius sei in der Nähe Roms gestorben und in einem Mausoleum bei St. Peter bestattet worden.¹⁴⁵ Offenbar handelt es sich dabei um einen Anbau von St. Peter, welcher Petronilla geweiht war. Petronilla wurde seit dem 4. Jahrhundert als Stadtpatronin Roms verehrt. Das Mausoleum wurde erst in der Neuzeit geöffnet. 1544, gut eineinhalb Jahrzehnte nach einem weiteren Sacco di Roma, zogen die mit kostbaren Beigaben ausgestatteten Gräber Aufsehen auf sich. Die detaillierteste Schilderung der Funde bieten Briefe des Zürcher Reformators Heinrich Bullinger. In einem seiner Schreiben gibt er der Angst Ausdruck, der Untergang Roms zur Zeit des Honorius könne sich in der Gegenwart wiederholen – offenbar dachte er an die Bedrohung, die von den Türken ausging.¹⁴⁶

143 Wohl am 15.8. Olymp., fr. 39 Blockley; Philost., *h.e.* 12.13; Socr., *h.e.* 7.22.20. Bei dieser Krankheit – wohl Diabetes – kannte man keine wirkungsvolle Therapie, vgl. Cael. Aur., *tard. pass.* 96–155.

144 Oros., *hist.* 7.39.3–10.

145 Paulus Diaconus, *Historia Romana* 13.7: ... *apud urbem Romam exemptus est corpusque eius iuxta beati Petri apostoli martyrium in mausoleo sepultum est.* Vgl. *Lib. pontif.* I. 455, 464.

146 Heinrich Bullinger *Werke*, Zweite Abteilung, Briefwechsel, Bd. 14, *Briefe des Jahres 1544*, bearbeitet von Reinhard Bodenmann/Rainer Henrich/Alexandra Kess/Judith Steiniger, Zürich 2010, 8 (Einleitung), Brief Nr. 1892, S. 194, 56–59 (Bullinger an Ambrosius Blarer 11.4.1544): „Die nüwe zytung von Rom sind seltzam; ist neisswas dran, so möcht wol ettwas spans daruss kommen. Quid, si tempora redirent Honorii, ut nunc occidentale imperium prorsus dilaberetur, quod sub Honorio inclinare et laborare coepit?“. Die ausführliche Beschreibung der Funde: *Vadianische Briefsammlung*, Bd. 6, 1. Hälfte, 1541–1545, hrsg. von Emil Arbenz und Hermann Wartmann, St. Gallen 1906, 303–307 (Brief Bullingers an Vadian 19.4.1544), 307 f. (Beilage), Nr. 1338. Vgl. D. Gaborit-Chopin, in: Ensoli/La Rocca 2000, 468 f.; Johnson 2009, 167–179.

Mehr als je bewegten die Menschen seiner Zeit Fragen des Glaubens und ihr Zusammenhang mit Geschichte und Politik.

Gegen 800 existierte ein positives Bild des Honorius. Beeinflusst durch christliche Autoren der Spätantike hat damals Paulus Diaconus in seiner *Historia Romana* festgehalten, dass Honorius seinem Vater Theodosius dem Großen nicht unähnlich gewesen sei.¹⁴⁷ Tatsächlich gelang es Honorius, sich über den Fall Roms hinaus zu halten. Die Sorge um Rom, die Wahl einer strategisch gut gelegenen Residenz, die Zusammenarbeit mit starken Heermeistern, die Gesetzgebung, der Ausgleich mit dem Senat, die Förderung der Kirche und der Orthodoxie, die Germanen-, Gallien- und Afrikapolitik sowie die Hilfeleistungen aus dem Osten hielten ihn an der Macht. Das Bündnis des Honorius und seines Hofes mit Aristokratie und Kirche hat dabei viel geholfen. Krisen und Probleme blieben dabei ebenso wenig aus wie bei der Ausrichtung der Politik auf Erhaltung der Dynastie, die regelmäßige Publikation von Gesetzeserlassen sowie die Abstützung auf starke Heermeister. Galla Placidia benutzte nach dem Tode des Honorius die gleichen Mittel. Wirklich stabile politische Verhältnisse waren indes nicht zu schaffen. Unmittelbar nach dem Tode des Honorius zeigten sich denn die Spannungen aufs Intensivste, und nur mit Mühe konnte sich Galla Placidia mit ihrem beim Tode des Honorius vierjährigen Sohn Valentinian III. durchsetzen. Manche benutzte Strategie des Honorius und seines Hofes scheiterte oder wirkte sogar geradezu kontraproduktiv. Umso wichtiger war die Bestärkung eines Glaubens, der die sozialen und politischen Gemeinschaften in einer Epoche der Erschütterungen zusammenhielt, der Glaube an die Macht Roms und die Sieghaftigkeit seiner christlichen und angeblich einträchtig in den Reichsteilen zusammen mit Senat und Volk herrschenden Kaiser sowie der mit einem noch höheren selbsterklärenden Anspruch ausgestattete Glaube an die unerforschliche Vorsehung Gottes jenseits aller irdischen Unzulänglichkeiten. Für diesen Glauben standen mit all ihrer geradezu unglaublichen Ausstrahlungskraft Rom und die Kirche von St. Peter.

Literaturverzeichnis

- Bartoli, Alfonso (1963), *Curia senatus. Lo scavo e il restauro*, Rom.
 Bauer, Franz Alto (1996), *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos*, Mainz.
 Benrath, Henry (Rausch, Albert H.) (1937), *Die Kaiserin Galla Placidia*, Berlin.
 Bleckmann, Bruno (1997) „Honorius und das Ende der römischen Herrschaft in Westeuropa“, in: *Historische Zeitschrift* 265, 561–595.
 Cameron, Alan (1970), *Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford.

¹⁴⁷ Paulus Diaconus, *Historia Romana* 13.8.

- Caspar, Erich (1930–1933), *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, 2 Bde., Tübingen.
- Chastagnol, André (1960), *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris.
- Chastagnol, André (1962), *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris.
- Coster, Charles Henry (1935), *The Iudicium Quinquevirale*, Cambridge (Mass.).
- Deichmann, Friedrich Wilhelm (1969), *Ravenna. Geschichte und Monumente*, Bd. 1, Wiesbaden.
- Delbrueck, Richard (1929), *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, Berlin/Leipzig.
- Deliyannis, Deborah Maukopf (2010), *Ravenna in Late Antiquity*, Cambridge (Mass.) u. a.
- Demandt, Alexander (2007), *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, vollständig bearbeitete und erweiterte Neuauflage, München.
- Demandt, Alexander/Brummer, Guntram (1977), „Der Prozess gegen Serena im Jahre 408 n. Chr.“, in: *Historia* 26, 479–502.
- Demougeot, Émilienne (1951), *De l'unité à la division de l'Empire romain 395–410. Essai de gouvernement impérial*, Paris.
- Döpp, Siegmund (1980), *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Wiesbaden.
- Dürrenmatt, Friedrich (1985), *Romulus der Große. Eine ungeschichtliche Komödie in vier Akten. Neufassung 1980* (Friedrich Dürrenmatt Werkausgabe 2), Zürich.
- Elbern, Stephan (1990), „Das Verhältnis der spätantiken Kaiser zur Stadt Rom“, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 85, 19–49.
- Engels, David (2009), „Der Hahn des Honorius und das Hündchen der Aemilia. Zum Fortleben heidnischer Vorzeichenmotivik bei Prokop“, in: *Antike und Abendland* 55, 118–129.
- Ensolì, Serena/La Rocca, Eugenio (Hgg.) (2000), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Rom.
- Feichtinger, Barbara (1998), „Glaube versus Aberglaube. Der Untergang Roms in den Augen der Zeitgenossen“, in: *Chartulae*. Festschrift für Wolfgang Speyer, Münster, 145–166.
- Fischer, Joseph (1947), *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus*, Heidelberg/Waibstadt.
- Fraschetti, Augusto (1999a), „Veniunt modo reges Romam“, in: William Victor Harris (ed.), *The Transformation of Urbs Roma in Late Antiquity*, Portsmouth, Rhode Island, 235–248.
- Fraschetti, Augusto (1999b), *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Rom/Bari.
- Gibbon, Edward (2003), *Verfall und Untergang des römischen Imperiums. Bis zum Ende des Reiches im Westen*, Bd. 4, aus dem Englischen von Michael Walter, München.
- Giglio, Stefano (1990), *Il tardo impero d'Occidente e il suo senato*, (Università degli Studi di Perugia. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza), Neapel.
- Gillett, Andrew (2001), „Rome, Ravenna and the Last Western Emperors“, in: *Papers of the British School at Rome* 69, 131–167.
- Giorcelli Bersani, Silvia (Hg.) (2004), *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture*. Atti del Convegno – Bra, 11–13 aprile 2003, Torino.
- Goetz, Hans-Werner/Patzold, Steffen/Welwei, Wilhelm (Hgg.) (2007), *Die Germanen in der Völkerwanderung*, Zweiter Teil, Darmstadt.

- Gregorovius, Ferdinand (1953), *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter vom V. bis zum XVI. Jahrhundert*, neu hrsg. von Waldemar Kempf, Bd. 1, Tübingen (die erste Ausgabe erschien 1859–1872).
- von Haehling, Raban (1978), *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie*, Bonn.
- Heather, Peter J. (1991), *Goths and Romans 332–489*, Oxford.
- Heather, Peter (2007), *Der Untergang des Römischen Weltreichs*, aus dem Englischen von Klaus Kochmann, Stuttgart (engl. 2005).
- Hedrick, Charles W. Jr. (2000), *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin.
- Heinzberger, Ferdinand (1976), *Heidnische und christliche Reaktion auf die Krise des Weströmischen Reiches in den Jahren 395–410 n. Chr.*, Diss. Bonn.
- Honoré, Tony (1998), *Law in the Crisis of Empire 379–455 AD. The Theodosian Dynasty and its Quaestors. With a Palingenesia of Laws of the Dynasty*, Oxford.
- Jaffé, Philipp (Hg.) (1885), *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, editionem secundam correctam et auctam auspiciis Gulielmi Wattenbach, curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, Bd. 1, Leipzig.
- Janßen, Tido (2004), *Stilicho. Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos (395–408)*, Marburg.
- Johnson, Mark Joseph (2009), *The Roman Imperial Mausoleum in Late Antiquity*, Cambridge (Mass.) u. a.
- Külicher, Bente/Torp, Hjalmar (1989), „Hic est: Hic Stilicho. The Date and Interpretation of a Notable Diptych“, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 104, 319–371.
- Klein, Richard (2006), „Honorius imperator“, in: *Augustinus-Lexikon* 3, 423–425.
- Kulikowski, Michael (2009), *Die Goten vor Rom*, Darmstadt (engl. 2007).
- Lejdegård, Hans (2002), *Honorius and the City of Rome. Authority and Legitimacy in Late Antiquity*, Uppsala.
- Leppin, Hartmut (1996), *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen.
- Lütkenhaus, Werner (1998), *Constantius III. Studien zu seiner Tätigkeit und Stellung im Westreich 411–421*, Bonn.
- Magnani, Alberto (2002), *Serena. L'ultima Romana*, Mailand.
- Martelli, Fabio (1981), „Onorio, Ravenna et la presa di Roma del 410“, in: *Rivista storica dell'Antichità* 11, 215–219.
- Matthews, John (1990), *Western Aristocracies and Imperial Court AD 364–425*, Oxford (erste Auflage 1975).
- Mayer, Emanuel (2002), *Rom ist dort, wo der Kaiser ist. Untersuchungen zu den Staatsdenkmälern des dezentralisierten Reiches von Diocletian bis zu Theodosius II.*, Mainz.
- Mazzarino, Santo (1942), *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Rom.
- Meier, Mischa/Patzold, Steffen (2010), *August 410 – ein Kampf um Rom*, Stuttgart.
- Meischner, Jutta (1993), „Der Hochzeitskameo des Honorius“, in: *Archäologischer Anzeiger*, 613–619.
- Millar, Fergus (2004), „De la frontière au centre: la monarchie centralisée de Théodose II (408–450 ap. J.-C.)“, in: Claude Moatti (éd.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Rom.
- Moorhead, Sam/Stuttard, David (2010), *AD 410 the Year that Shook Rome*, London.

- Nagl, Maria Assunta (1908), *Galla Placidia*, Paderborn.
- Niquet, Heike (2000), *Monumenta virtutum titulique. Senatorische Selbstdarstellung im spätantiken Rom im Spiegel der epigraphischen Denkmäler*, Stuttgart.
- O'Flynn, John Michael (1983), *Generalissimos of the Western Roman Empire*, Edmonton, Alberta.
- Olovsdotter, Cecilia (2005), *The Consular Image. An Iconological Study of the Consular Diptychs*, Oxford.
- Oost, Stewart Irvin (1968), *Galla Placidia Augusta. A Biographical Essay*, Chicago/London.
- Orlandi, Silvia (2004), *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente Romano, VI. Roma. Anfiteatri e strutture annessi con una nuova edizione e commento delle iscrizioni del Colosseo*, Rom.
- Pietri, Charles (1976), *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Rome.
- Piganiol, André (Hg.) (1964), *Le sac de Rome. Vue d'ensemble*, Paris.
- Platner, Samuel Ball (1929), completed and revised by Thomas Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford (ristampata anastatica Roma 1965).
- Purpura, Gianfranco (1993), „Il ‚Colosso‘ di Barletta ed il Codice di Teodosio II“, in: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IX Convegno Internazionale, Perugia, 457–480.
- PLRE I (1971): Jones, Arnold H. M. u. a. (Hgg.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I: 260–395, Cambridge u. a.
- PLRE II (1980): Martindale, John R. (Hg.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II: 395–527, Cambridge u. a.
- RIC X (1994): *The Roman Imperial Coinage*, vol. X, *The Divided Empire and the Fall of the Western Parts AD 395–493*, by John P. C. Kent, London.
- Ruck, Brigitte (2001), „Eintracht und Sieg: zwei Brüder an der Macht. Die Arcadiusbasis auf dem Caesarforum“, in: Géza Alföldy/Silvio Panciera (Hgg.), *Inchriftliche Denkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der römischen Welt*, Stuttgart, 209–229.
- Ruck, Brigitte (2007), *Die Großen dieser Welt. Kolossalporträts im antiken Rom*, Heidelberg.
- Saint Augustin (2004), *Sermons sur la chute de Rome*, introduction, traduction et notes de Jean-Claude Fredouille, (Nouvelle Bibliothèque Augustinienne 8), Paris.
- Seeck, Otto (1913), „Honorius“, in: *RE* VIII (16. Halbband), 2277–2292.
- Seeck, Otto (1919), *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zur einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart.
- Silva-Tarouca, Carolus (1937), *Épistularum Romanorum Pontificum ad vicarios per Illyricum aliosque episcopos collectio Thessalonicensis*, Rom.
- Sivan, Hagith (2011), *Galla Placidia. The Last Roman Empress*, Oxford u. a.
- Spier, Jeffrey (2007), *Late Antique and Early Christian Gems*, Wiesbaden.
- Stein, Ernst (1928), *Geschichte des spätromischen Reiches*, Bd. 1, *Vom römischen zum byzantinischen Staate (284–476 n. Chr.)*, Wien.
- Steinby, Eva M. (ed.) (1993–2000), *Lexicon Topographicum urbis Romae*, 6 Bde., Rom.
- Szidat, Joachim (2010), *Usurpator tanti nominis. Kaiser und Usurpator in der Spätantike (337–476 n. Chr.)*, Stuttgart.
- Thier, Andreas (2011), *Hierarchie und Autonomie. Regelungstraditionen der Bischofsbestellung in der Geschichte des kirchlichen Wahlrechts bis 1140*, Frankfurt am Main.

- Thomas, Edit B. (1984), „Das Honoriusportrait aus Schützen am Gebirge. Honorius Augustus und die Quindecennalien des Theodosius I.“, in: *Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland* 69, 153–165.
- Tillemont, Lenain de, Sébastien (1732), *Histoire des Empereurs*, Bd. 5, Venise.
- Vincenti, Umberto (1992), *La partecipazione del Senato all'amministrazione della giustizia nei secoli III–VI D.C. (Oriente e Occidente)*, Padova.
- Walser, Gerold (1987), *Die Einsiedler Inschriftensammlung und der Pilgerführer durch Rom (Codex Einsidlensis 326). Facsimile, Umschrift, Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart.
- Warland, Rainer (1994), „Status und Formular in der Repräsentation der spätantiken Führungsschicht“, in: *Mitteilungen des Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 101, 175–202.
- Wermelinger, Otto (1975), *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432*, Stuttgart.
- Wolfram, Herwig (1990), *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, 3. neubearb. Aufl., München.

UMBERTO ROBERTO

Alarico e il sacco di Roma nelle fonti dell'Oriente romano

Il Sacco di Roma non suscitò nell'Oriente romano le impressioni e le inquietudini che troviamo diffuse in Occidente. Non si tratta solo di una questione di distanza geografica. Gli intellettuali della parte orientale del Mediterraneo avevano una diversa percezione del problema barbarico, un differente giudizio sul ruolo simbolico di Roma, la piena consapevolezza che l'idea di unità politica e culturale del mondo romano era ormai concepibile solo se subordinata all'autonomia della *Pars Orientis*. Echi di tenore apocalittico della presa di Roma, anche a distanza di molti anni, si registrano solo in ambienti legati a gruppi religiosamente minoritari o perfino 'dissidenti'; oppure in esponenti dell'ambito ascetico-monastico¹. La storiografia ecclesiastica del V secolo, al contrario, mostra scarso interesse per l'evento. Con la significativa eccezione di Filostorgio, gli autori a noi conosciuti tendono a minimizzare i fatti; Teodoreto evita perfino di farne memoria. Presso questi storici si osserva l'evidente tentativo di comprendere l'azione di Alarico in chiave provvidenzialistica. Ne abbiamo conferma, ad esempio, in un episodio comune alla narrazione di Socrate Scolastico (VII 10, 8–9) e Sozomeno (IX 6, 6), dove si attribuisce all'istigazione di un demone la furia conquistatrice di Alarico. Secondo Socrate, Alarico era cosciente di queste invisibili presenze che guidavano le sue scelte e ne rivelò l'esistenza ad un monaco inviato da lui perché desistesse dall'aggressione. Questa interpretazione ha evidentemente il vantaggio di spostare l'attenzione dalle responsabilità dei ceti dirigenti dell'impero d'Occidente, e in particolare di Onorio, per proiettare su un piano provvidenzialistico il successo dei Goti. Attribuire ogni responsabilità dell'evento all'azione di un demone significa, infatti, privare le scelte di Alarico di volontà politica e di autonomia. In questo modo è anche possibile salvare Onorio e i suoi uomini dalla critica di una pessima gestione del problema barbarico. Come vedremo, la responsabilità dell'imperatore Onorio nella vicenda è il discrimine fondamentale tra diverse tendenze storiografiche nell'Oriente romano. Per storici ecclesiastici come Socrate e Sozomeno

1 Si vedano la menzione di *carmina de vastatione Romae magnae* composti da Isaac di Amida (attestati dall'Anonimo del *Chronicon* dello Ps. Dionigi, Chabot 143–144); il giudizio di Nilo di Ancyra (*Epistola* I 75, PG 79, 116); la narrazione del monaco Palladio nella *Historia Lausiaca* I 54. In generale Kaegi 1968, 154–175 e Cracco Ruggini 1978, 79–81.

l'evidenza di un principe inetto che causa la rovina dell'impero è questione difficilmente comprensibile. Nella loro visione l'azione del legittimo imperatore, sovrano per grazia di Dio, costituisce l'anello di congiunzione tra vicende umane e piano provvidenziale². L'importanza che Socrate attribuisce all'imperatore si coglie, ad esempio, da una singolare notizia sul sacco: a suo giudizio (VII 10, 6–7), quando si seppe dell'arrivo di un esercito inviato da Teodosio II, Alarico abbandonò Roma in preda al terrore. Basta evocare il nome del pio imperatore per mettere in fuga la massa disordinata dei Goti. Questa visione di Socrate si comprende se riferita al suo giudizio complessivo sui barbari. Come dimostrano diversi passi della sua opera, Socrate considera i barbari inferiori ai Romani. Non è una valutazione fondata sulla preparazione militare; è invece una questione di carattere e valore; perfino i civili, se ben determinati, sono in grado di sconfiggere le bande disordinate dei barbari, dei Goti in particolare. Alarico ne fece sanguinosa esperienza nel 395. Durante l'invasione della Grecia, infatti, si trovò a combattere contro i Tessali che gli sbarrarono la strada alla foce del fiume Peneo. I Goti furono duramente sconfitti e persero 3000 guerrieri³.

In contrapposizione alla tendenza 'minimalista' di Socrate sul Sacco – estrema nel caso del silenzio di Teodoreto – si trovano Sozomeno e, soprattutto, Filostorgio. Entrambi non si limitano ad un'interpretazione provvidenzialistica dell'evento. Ne deriva un'interessante contaminazione tra questi esponenti della storiografia ecclesiastica e il pagano Olimpiodoro, continuatore di Eunapio, e rappresentante di una storiografia "classiceggiante" che avverte l'esigenza di un'analisi politica dei fatti, di una descrizione che chiarisca le cause degli eventi e il ruolo dei protagonisti e dei gruppi di potere a loro collegati⁴. Storico ecclesiastico di fede ariana, attivo negli anni trenta del V secolo, Filostorgio rielabora le informazioni provenienti da Olimpiodoro e accentua la drammaticità dell'evento. Nella sua rappresentazione, Alarico, barbaro feroce e malvagio, è il vero responsabile della catastrofe, che non viene per nulla minimizzata.

2 Sulla rappresentazione del Sacco di Roma negli storici ecclesiastici cf. in generale Chesnut 1977, 198 e Leppin 1996, 144–145. Per il caso di Sozomeno: Van Nuffelen 2004, 91–92 e 95. Sul ruolo degli imperatori nella storiografia ecclesiastica orientale cf. Mazza 1986, 280–292; per il caso di Socrate e Sozomeno cf. Szidat 2001 e Zecchini, 2002, 534–535. L'idea di forze soprannaturali che spingono Alarico all'impresa è presente anche in Claudiano, *De bello Getico* V 545–550.

3 Vi sono diversi altri esempi della tendenza di Socrate a svalutare il valore militare dei barbari, dei Goti in particolare: cf. Roberto 2005; in generale sulla rappresentazione dei barbari in Socrate: Wallraff 1997, 129–134. Sulla rappresentazione di Alarico cf. Goltz 2002, 562–567. Più in generale sulla questione: Winkelmann 1989.

4 È questa la posizione di storici come Olimpiodoro, Prisco, Malco, Procopio e, ancora all'inizio del VII secolo, Giovanni di Antiochia. Su Zosimo cfr. le riserve di Paschoud 1974, 303–344 (= Paschoud 2006, 35–62). Nella tradizione di Olimpiodoro confluiscono inoltre elementi della polemica apologetica pagana, che vedeva nel Sacco del 410 una chiara conseguenza dell'abbandono del culto degli dei.

Scrivere infatti Filostorgio *HE* XII 3 sulla caduta di Roma (p. 142 Bidez): “il fuoco straniero, la spada nemica e la prigionia dei barbari fecero a pezzi la sua grandezza e la fama della sua potenza”⁵.

Al di là del suo significato simbolico, la storiografia classicheggiante dell'Oriente romano si interroga sulle cause della devastante peregrinazione dei Goti nei territori imperiali; e sulle ragioni politiche del loro successo contro la *Pars Occidentis*. L'attenzione si concentra dunque sui protagonisti della vicenda; ne deriva un ritratto di Alarico dal forte significato politico. La *Storia nuova* di Zosimo, all'inizio del VI secolo, raccoglie almeno due tradizioni principali di storici contemporanei agli eventi. Per i primi anni della lotta tra Alarico e l'impero, è evidente l'influenza di Eunapio – fonte principale di Zosimo fino a V 25. In chiave providenzialistica è descritta da Eunapio-Zosimo tutta la vicenda dell'invasione della Grecia nel 395–397, che culmina nel prodigio della miracolosa apparizione di Atena *Promachos* e di Achille a difesa di Atene assediata dai Goti⁶. Per quanto riguarda gli eventi successivi al 404, Zosimo (a partire da V 26) attinge da Olimpiodoro di Tebe. Autore di un'opera storica dedicata agli anni 408–425, Olimpiodoro presenta uno spiccato interesse per le vicende d'Occidente. Anche se non possediamo per intero l'opera, è evidente che pure in Olimpiodoro, pagano come Eunapio, la dimensione religiosa è una chiave di interpretazione delle vicende storiche⁷. Infatti, in occasione del tentato

5 Sulla posizione di Filostorgio cf. Marasco 2005, 246–249 e Wirbelauer 2011; cf. inoltre Zecchini 1989, 589 e Bleckmann 2007, 103–105: Filostorgio amplifica il significato simbolico della catastrofe, secondo modalità che richiamano il giudizio apologetico della cultura pagana sul Sacco; ancora Bleckmann 2007, 107–109 sulle responsabilità di Onorio secondo Filostorgio.

6 Per un giudizio molto critico sull'utilità di Eunapio come storico delle invasioni barbariche cf. Paschoud 1989, 191–201 (= Paschoud 2006, 210–211): l'interesse all'invasione di Alarico in Grecia sarebbe legato più allo zelo religioso di Eunapio-Zosimo che all'interesse per le invasioni barbariche, delle quali manca a questi storici una opportuna percezione. L'indagine archeologica ha dimostrato che le distruzioni descritte dalle fonti non trovano corrispondenza nell'analisi dei monumenti. Come anche nel caso del Sacco di Roma nel 410, si trattò di scorrerie per fare bottino, piuttosto che di sistematica devastazione delle città conquistate: Robertson Brown 2011.

7 Per la tradizione storiografica di Olimpiodoro cf. Müller 1851 (riassunto di Fozio); Blockley 1983, 152–208. Per una traduzione italiana. Maisano 1979; traduzione e commento dei frammenti è anche in Baldini 2004, 50–62. Per l'inizio dell'opera al 408 cf. Paschoud 1985 (= Paschoud 2006, 145–147). In generale sul carattere e l'ambito di provenienza dell'opera di Olimpiodoro cf. Gillett 1993, 18–26: mi trovo d'accordo con l'interpretazione generale dello studioso sul significato della scelta storiografica di Olimpiodoro, che concentra la sua narrazione sulle vicende d'Occidente. Meno convincente, a mio parere, è la necessità di spostare fino ai primi anni quaranta del V secolo la composizione dell'opera. Sarei più propenso a collocarla negli anni immediatamente successivi al 425. Cf. al riguardo pure Baldini 2004; e più recentemente Roberto, c.d.s.

passaggio in Sicilia, Alarico fu nuovamente fermato dall'intervento miracoloso di una forza divina. Ricorda Olimpiodoro, nella versione di Fozio: "Reggio è la capitale del Bruzio. Da qui, secondo Olimpiodoro, Alarico voleva passare in Sicilia, ma ne fu impedito. Infatti una statua sacra – egli dice – si levò a sbarrare il passaggio. Questa statua, secondo quanto racconta lo storico, era stata consacrata dagli antichi per scongiurare il fuoco dell'Etna e per impedire ai barbari di passare il mare. In uno dei piedi aveva infatti una fiamma sempre accesa, e nell'altro una sorgente d'acqua inesauribile. Quando questa immagine fu distrutta, la Sicilia subì danni sia dal fuoco dell'Etna che dai barbari. L'immagine fu distrutta da Asclepio quando fu nominato amministratore dei beni di Costanzo e Placidia in Sicilia"⁸. Il passo richiama la miracolosa epifania sulle mura di Atene, descritta da Eunapio. E d'altra parte, l'interpretazione provvidenzialistica delle vicende in Olimpiodoro è confermata anche dalla condanna dell'empietà di Stilicone e Serena verso le divinità pagane (come si rileva in Zos. V 38). Anche nella storiografia pagana emerge dunque una lettura provvidenzialistica dei fatti che indica nella rovina di Roma il simbolo più drammatico dell'ira degli dèi, offesi per l'abbandono dei culti in seguito alla diffusione del cristianesimo⁹. E tuttavia, per quanto riguarda il 410, l'interpretazione provvidenzialistica si associa ad un'analisi politica dei fatti e delle scelte dei protagonisti che emerge nella tradizione storiografica di Olimpiodoro, a noi pervenuta attraverso Zosimo, Sozomeno e Filostorgio. A parte il breve riassunto di Fozio, il resoconto che troviamo conservato in Zosimo e Sozomeno mostra significative analogie, nonostante la rielaborazione del testo svolta da questi autori¹⁰. Ne deriva un quadro di grande interesse: Olimpiodoro rappresenta Alarico come diviso tra l'esigenza di soddisfare la necessità di terra e viveri da

8 Cf. Olimpiodoro, fr. 15 Müller. Gillett 1993, 9–12, considera il passo fondamentale per confermare la datazione dell'opera di Olimpiodoro al periodo 441–449; sul frammento cf. pure Motta 2010. Più in generale cf. Baldini 2004, 159–162.

9 Cf. ad esempio, Zos. IV 59, 1–3 e Paschoud 1967, 239. Sul paganesimo di Olimpiodoro cf. Paschoud 1989, 216–217; e soprattutto Baldini 2004, 155–194. Olimpiodoro frequentava ambienti pagani, in particolare ad Atene; probabilmente conosceva Atenaide, futura moglie di Teodosio II e imperatrice cf. Gillett 1993, 14–17. Sulla fonte relativa alla disgrazia di Serena per la sua empietà cf. Paschoud 2006, 73–75, che parla di un ignoto autore di una *Historia adversus Christianos*; cf. al riguardo anche le osservazioni di Baldini 2010, 40; più in generale: Cracco Ruggini 1968.

10 Sul rapporto tra Sozomeno e Olimpiodoro cf. Van Nuffelen 2004, 96–97; e l'analisi di Baldini 2004a. Non è affidabile il *resumé* di Fozio, che sintetizza drasticamente l'esposizione coerente di Olimpiodoro: cf. Paschoud 1985, 144–145. I passi di Fozio non sono frammenti dell'opera di Olimpiodoro; dobbiamo piuttosto considerarli *testimonia*. Il cambio della fonte di riferimento (da Eunapio a Olimpiodoro) si evidenzia in Zosimo con un'evidente trasformazione dell'interesse verso le invasioni barbariche, con particolare riferimento alla *Pars Occidentis* dell'impero: cf. Paschoud 1989, 212–218.

parte dei Goti e la sua sincera volontà di raggiungere un compromesso con l'impero; del resto, un eventuale accordo con i Romani avrebbe consolidato anche la sua posizione di *leader* presso la sua gente¹¹. A testimonianza di questo atteggiamento, è bene approfondire un punto, che mi pare di grande significato per la rappresentazione di Alarico. È necessaria una premessa. Tra il 5 e il 6 settembre del 394 sulle rive del fiume Frigido venne combattuta una battaglia dal significato epocale tra le truppe di Teodosio e quelle dell'usurpatore di Roma, Eugenio, e del suo alleato franco Arbogaste. Teodosio risultò vittorioso, ma i suoi alleati goti, che erano schierati in prima linea, pagarono un altissimo tributo di sangue. Su ventimila guerrieri impegnati in battaglia, diecimila rimasero sul campo. La metà del contingente fu dunque sterminata per salvare l'unità dell'impero teodosiano. Alarico, appena ventenne, partecipò allo scontro e vide il massacro dei guerrieri goti nella mischia della battaglia. Alarico non aveva il comando del contingente, ma tornato tra i suoi, dopo la morte di Teodosio a Milano nel gennaio 395, divenne guida della sua gente e iniziò la lotta contro l'impero¹². La memoria del Frigido è un dato a mio parere fondamentale per comprendere l'atteggiamento di Alarico e dei Goti verso Roma tra il 395 e il 410. V'era rispetto per la superiorità dell'impero e per la memoria di Teodosio, *amator pacis generisque Gothorum* (Iordanes, *Getica* 29); e v'era una sincera volontà di integrazione; ma v'era pure esigenza che i successori di Teodosio, Arcadio e Onorio, dimostrassero riconoscenza ai Goti, garantendo loro terra, mezzi di sopravvivenza, e una certa autonomia. Alarico si proponeva come mediatore tra Romani e Goti e aspirava a vedere riconosciuta dall'imperatore la sua posizione. Con questa chiave di lettura è possibile leggere gli eventi che contrapposero Alarico ad Onorio, con la mediazione di Stilicone fino al 408, e poi fino all'esito drammatico del Sacco di Roma nel 410. E tuttavia, nel valutare le responsabilità politiche di questo infausto evento, Olimpiodoro appare estremamente lucido. Di particolare importanza al riguardo mi sembra un passo di Zosimo, che rielabora evidentemente la sua fonte Olimpiodoro. Dopo la morte di Stilicone, interlocutore privilegiato di Alarico, la situazione dei Goti in Occidente divenne molto difficile. Alarico reagì con una strategia di aggressione che si fondava sulla minaccia di un possibile attacco a Roma. Nella primavera del 409, Alarico e Giovio, prefetto del pretorio di Onorio, si incontrarono a Rimini. Anche per la precedente familiarità tra i due, le trattative

11 Cf. in generale Paschoud 1989, 215–216, che insiste opportunamente sulla lealtà, anche nei rapporti personali, del sovrano goto; e Roberto c.d.s.

12 Sulle altissime perdite nel contingente goto cf. Orosio VII 35; per la partecipazione di Alarico cf. Giovanni di Antiochia fr. 280 Roberto. In generale sulla battaglia del Frigido cf. Paschoud 1997 (= Paschoud 2006, 353–366); per il valore simbolico della battaglia si vd. Cameron 2011, 93–131. Sull'indignazione di Alarico cf. Zosimo V 5, 4 e Socrate VII 10, 1 da una prospettiva romana; e, dalla prospettiva gotica, Isidoro, *Storia dei Goti* 15.

sembravano ormai volgere ad un accordo di compromesso¹³. Poi, inaspettatamente, l'atteggiamento di Onorio si inasprì. Giovio si ritirò dalla sua missione, e aderì alla linea di drastica fermezza assunta da Onorio. Ad Alarico rimase come unica possibilità quella di dar seguito alle sue minacce e di attaccare immediatamente Roma. Mentre già era in marcia, Alarico ebbe un ripensamento e fece un ultimo tentativo. Formò un'ambasceria con un gruppo di vescovi italiani e presentò una serie di richieste più moderate allo scopo di evitare la distruzione di Roma e salvare la pace. Zosimo V 50, 2–3 descrive la vicenda:

Ἀλάριχος δὲ εἰς μετάνεμον ἐλθὼν ἐπὶ τῇ κατὰ τῆς Ῥώμης ὁρμῇ, τοὺς κατὰ πόλιν ἐπισκόπους ἐξέπεμπε πρεσβευσομένους ἅμα καὶ παραινοῦντας τῷ βασιλεῖ μὴ περιιδεῖν τὴν ἀπὸ πλειόνων ἢ χιλίων ἐνιαυτῶν τοῦ πολλοῦ τῆς γῆς βασιλεύουσας μέρους ἐκδιδομένην βαρβάροις εἰς πόρθησιν, μηδὲ οἰκοδομημάτων μεγέθη τηλικαῦτα διαφθειρόμενα πολεμίῳ πυρί, θέσθαι δὲ τὴν εἰρήνην ἐπὶ μετρίαις σφόδρα συνθήκαις.

Alarico, pentitosi della sua decisione di muovere contro Roma, inviò i vescovi di ciascuna città come ambasciatori presso Onorio, e allo stesso tempo per esortarlo a non permettere che la città, che aveva regnato su gran parte della terra per più di mille anni, fosse abbandonata al saccheggio dei barbari, e che la magnificenza tanto grande degli edifici fosse annientata da fuoco nemico; concludesse piuttosto la pace a condizioni del tutto moderate. (Trad. F. Conca).

Alarico chiese terra nel Norico e viveri per i Goti. In cambio garantiva pace e protezione del territorio romano: “Era disposto a rinunciare anche all’oro: voleva che tra lui e i Romani ci fossero amicizia ed alleanza contro chiunque prendesse le armi e scatenasse una guerra contro l’impero”. Le richieste di Alarico per salvare Roma ricordano quelle fatte dai Goti al momento del loro passaggio del Danubio nel 376. La moderazione si intreccia dunque all’espressione di una volontà sincera di integrazione; e all’ammirazione per Roma e la sua antica grandezza, che è in piena sintonia con la politica filoromana di una parte dell’aristocrazia visigota, e che viene poi proseguita da Ataulfo, da Vallia, e dagli altri *leader* visigoti ancora nell’età di Aezio. V’era forse in Alarico anche il ritegno per un atto che, dal punto di vista cristiano, poteva sembrare sacrilego. Anche per l’ariano Alarico, Roma era la sede delle tombe di Pietro e Paolo, uno spazio sacro, dunque, che andava preservato dalla distruzione. In occasione del Sacco del 410, infatti, Alarico imporrà ai suoi uomini di rispettare la sacralità dell’area intorno alla Chiesa di San Pietro e a quella di San Paolo¹⁴.

13 Alarico e Giovio si erano conosciuti in Epiro, allorché il capo dei Goti era stato coinvolto da Stilicone nel tentativo di recuperare l’Illirico orientale al controllo dell’Occidente. Giovio era a quel tempo *praefectus praetorio Illyrici*, cf. Zosimo V 48, 2 e Sozomeno IX 4, 3.

14 Cf. Paschoud 1980, 127; e più recentemente Vitiello 2005, 29–38. D’altra parte, la preoccupazione di Alarico, e più in generale dei barbari, per le potenze sovranaturali che possono ostacolare le loro imprese è tema che, a giudicare dal *resumée* di Fozio, era

La notizia sulla moderazione di Alarico è condivisa da Sozomeno (IX 7, 4–5), che attinge pure da Olimpiodoro; ma a differenza dello storico ecclesiastico, Zosimo V 51, 1–2, contrappone all'atteggiamento di Alarico la reazione di Onorio e dei suoi ministri:

Ταῦτα ἐπεικῶς καὶ σωφρόνως Ἀλαρίχου προτεινομένου, καὶ πάντων ὁμοῦ τὴν τοῦ ἀνδρὸς μετριότητα θαυμαζόντων, Ἰόβιος καὶ οἱ τῷ βασιλεῖ παραδυναστεύοντες ἀνήνυτα ἔφασκον τὰ αἰτούμενα εἶναι, πάντων ὅσοι τὰς ἀρχὰς εἶχον ὁμομοκότων μὴ ποιῆσθαι πρὸς Ἀλάρικον εἰρήνην. [...] Ἐπεὶ δὲ κατὰ τῆς τοῦ βασιλέως ὁμομόκεσαν κεφαλῆς, οὐκ εἶναι θεμιτὸν αὐτοῖς εἰς τὸν οσοῦτον ὄρκον ἐξαμαρτεῖν. τοσοῦτον ἐτύφλωττεν ὁ νοῦς τῶν τότε τὴν πολιτείαν οἰκονομούντων, θεοῦ προνοίας ἐστερημένων.

Queste cose propose Alarico con ragionevolezza e moderazione, e tutti concordemente ammirarono la misura di quell'uomo; ma Giovio e gli altri che governavano a fianco dell'imperatore dissero che le richieste erano inaccettabili, poiché tutti quelli che ricoprivano cariche avevano giurato di non fare la pace con Alarico. [...] Dal momento che avevano giurato sulla testa dell'imperatore, non era assolutamente consentito contravvenire ad un impegno tanto importante. A tal punto era accecata la mente di quanti governavano lo Stato, privati della provvidenza divina. (Trad. F. Conca).

Il contrasto tra i due atteggiamenti è netto. Da una parte c'è il barbaro Alarico che piuttosto di assalire Roma preferisce riprendere le trattative, mostrando moderazione nelle sue richieste. Gli stessi Romani gliene danno atto. Dall'altra, ci sono invece Onorio e i suoi collaboratori che reagiscono in maniera impulsiva e irrazionale alle offerte del sovrano goto, quasi che avessero la mente annebbiata dalla loro sfrenata volontà di contrapporsi ad Alarico. Questo significativo contrasto consente di sottolineare due aspetti nel resoconto di Olimpiodoro-Zosimo. In primo luogo, è evidente il rovesciamento che Olimpiodoro-Zosimo operano dei *topoi* ostili ai barbari. Non mancano passi in cui Alarico è rappresentato secondo le sembianze tipiche del barbaro feroce e arrogante. E tuttavia, in una situazione di grande pericolo per Roma e per l'impero d'Occidente, il barbaro Alarico esprime inaspettatamente virtù tipiche degli uomini formati secondo la *paideia* ellenistico-romana. La moderazione del suo gesto è in profondo contrasto con l'impulsiva reazione di Onorio e dei suoi uomini, che appaiono ostinati e più sfrenati del barbaro nel precipitare gli eventi verso la catastrofe. Da dove origina questo rovesciamento di prospettiva tra Romani e barbari? È forse possibile attribuire questa visione non negativa del carattere di Alarico ad ambienti politici e culturali che, in continuità con l'atteggiamento di Teodosio e Stilicone, erano apertamente filobarbarici. In particolare, si è sostenuto che queste idee potrebbero essere ricollegate alla

presente in Olimpiodoro: fr. 15 e 27; e soprattutto fr. 38, con la vicenda del mago Libanio fatto giustiziare da Galla Placidia. L'episodio sembra quasi alludere alla possibilità di utilizzare questa paura dei barbari per frenarne l'aggressività nei confronti dell'impero.

potentissima famiglia degli Anicii, senatori romani cattolici e favorevoli all'integrazione barbarica. Attraverso i suoi rapporti con l'Occidente, e forse nel corso dei suoi soggiorni, Olimpiodoro potrebbe aver conosciuto questi giudizi, trasferendoli poi nella sua opera¹⁵. E tuttavia, è opportuno contestualizzare il dato di Olimpiodoro in una visione più complessa. Nel caso del favorevole giudizio su Alarico è possibile rilevare un rovesciamento di valori che non troviamo solo in questa rappresentazione, ma che appare condiviso in una parte della storiografia e della cultura d'Oriente nel periodo di passaggio tra IV e V secolo. L'esaltazione delle virtù barbariche rispetto al comportamento dissennato dei Romani è un tema che emerge ad esempio in Eunapio, fonte di Zosimo, nella descrizione di Generido, di Arbogaste o di Fravitta, laddove la purezza morale e il rigore degli aristocratici barbarici al servizio di Roma si contrappone alla corruzione e alla dissolutezza degli ufficiali "romani"; e ancora, un'eco di grande suggestione di tale atteggiamento è evidente anche nella lettera 136 di Gregorio di Nazianzo, con l'elogio del goto Modares¹⁶. È interessante rilevare che nella riflessione di V secolo questa contrapposizione passa pure dal piano dei singoli individui ad una visione più generale. Si assiste allora alla idealizzazione della libertà presso i barbari rispetto alla dura condizione di vita nell'impero romano. È evidente che tale operazione diviene occasione per una critica agli abusi di potere presso i Romani¹⁷.

Al riguardo, ancor più significativa, mi sembra la sintonia tra il passo di Olimpiodoro-Zosimo e un passo di Ammiano Marcellino XXXI 12, 6–7. Anche Ammiano parla di circostanze molto gravi: alla vigilia di Adrianopoli, l'esercito di Valente e i Goti sono schierati l'uno di fronte all'altro, pronti a dare

15 Sulla visione favorevole ad Alarico, diffusa nell'ambito dei circoli vicini agli Anicii, cf. Zecchini 1981, 124–125. Sull'atteggiamento di Olimpiodoro verso i barbari cf. già Matthews 1970, 94.

16 Sulla descrizione di Arbogaste, Fravitta, Generido in Eunapio e Zosimo cf. Paschoud 1984 (= Paschoud 2006, 112–117). Per la testimonianza di versante cristiano, scrive Gregorio di Nazianzo (*Epistula* 136) in riferimento al nobile Modares, barbaro e ufficiale dell'esercito di Teodosio: "Per noi tu sei un parente, un confidente e tutto quello che di tale natura si potrebbe aggiungere. Ci ha unito la pietà, e ci ha unito il valore della virtù che abbiamo visto in te; in te che mostri con sapienza come la diversità tra Greci e barbari sia nel corpo, non nell'anima; come sia nella distanza dei luoghi, non nei costumi o nelle scelte. Potesse avvenire che molti della nostra stirpe imitino la tua onestà: so che allora tutte le cose andrebbero bene per noi, nel pubblico come nella vita privata". Sul significato della lettera nel contesto dell'apertura di Teodosio ai barbari cf. Paschoud 1980. Ma in questo giudizio si esprime pure una diversa percezione delle popolazioni barbariche da parte degli intellettuali dell'Oriente romano: cf. Traina 1993.

17 Per limitare l'attenzione all'Oriente romano si cf. oltre al passo di Zos. IV 32, 2–3, il celeberrimo dialogo tra Prisco e un greco *che viveva con gli Unni* nel fr. 8 dello stesso Prisco di Panio. Si tratta di un atteggiamento presente nella storiografia classicheggiante, con particolare riferimento al confronto tra impero romano e impero persiano cf. Roberto 2001, 59–65; McDonough 2011, 55–65.

battaglia. Mentre i Goti appaiono spaventati per le sorti dello scontro, i Romani si mostrano particolarmente agguerriti e baldanzosi ai limiti dell'arroganza. Le loro speranze di vittoria sono fondate, ma sarebbero ancora più sicure se si attendesse l'arrivo dei rinforzi inviati da Graziano e ormai in fase di avvicinamento. Nel consiglio di guerra, a poche ore dalla battaglia, si discute al cospetto di Valente se aspettare o muovere senza indugio allo scontro. È importante la descrizione che Ammiano offre delle diverse "fazioni" all'interno dell'esercito:

et cum Sebastiano auctore quidam protinus eundum ad certamen urgerent, Victor nomine magister equitum, Sarmata sed cunctator et cautus, eadem sentientibus multis imperii socium expectari censebat, ut incrementis exercitus Gallicani adscitis opprimeretur levius tumor barbaricus flammans. vicit tamen funesta principis destinatio et adulabilis quorundam sententia regionum, qui, ne paene iam partae victoriae – ut opinabantur – consors fieret Gratianus, properari cursu celeri suadebant.

Mentre alcuni, sotto l'impulso di Sebastiano, spingevano perché si attaccasse subito battaglia, Vittore, *comandante della cavalleria, sarmata di stirpe*, e tuttavia temporeggiatore e prudente, proponeva con il sostegno di altri che si aspettasse il collega dell'impero, cosicché con l'aiuto dell'esercito delle Gallie più facilmente si potesse estinguere la superbia dei barbari. Alla fine prevalsero però la funesta ostinazione del principe e l'adulazione di alcuni cortigiani, i quali esortavano ad agire con solerzia per impedire che Graziano fosse partecipe di una vittoria che ad essi pareva già sicura. (Trad. A Resta Barrile).

Da una parte, gli ufficiali romani, guidati da Sebastiano spingono su Valente affinché dia inizio alla battaglia, senza indugiare oltre; dall'altra, l'invito alla prudenza e all'attesa dei rinforzi viene da Victor che, osserva Ammiano, era sarmata *sed cunctator et cautus*. Anche in questo caso, abbiamo un evidente rovesciamento dei *topoi* antibarbarici. Victor, che per indole doveva essere portato all'impulsività e a sfrenata irrazionalità, è l'unico che invita ad un atteggiamento prudente, per rendere certa la vittoria di Roma sui Goti. Non trova sostegno tra i suoi colleghi "romani", e tantomeno nell'imperatore: proprio in considerazione del disastro che segue a questa decisione, la narrazione di Ammiano appare tanto più significativa e incisiva. Il messaggio è chiaro: davanti ai pericoli che l'impero corre i Romani hanno perduto il senno, al punto che sovente sono i barbari al servizio dell'impero, o a Roma devoti – *homines imperio dicati*, li definisce Ammiano – che cercano di indurre i Romani a ragionare. Tanto in Ammiano, quanto in Olimpiodoro-Zosimo, le parti si sono evidentemente invertite in un clima che dimostra la drammatica decadenza del ceto dirigente dell'impero ai livelli più elevati. Non è, a mio parere, casuale che questa tematica sia presente in autori aderenti al paganesimo, e dunque alle più antiche tradizioni della cultura ellenistico-romana. Questo tipo di rappresentazione nella loro storiografia si rivela una forma di protesta contro l'inettitudine e l'inadeguatezza dei governanti che avevano in pugno le sorti della sopravvi-

venza dell'impero, a cominciare dall'imperatore. Soprattutto perché questi personaggi, a causa della loro fede cristiana, avevano rinnegato gli onori alle divinità tradizionali. Rispetto a costoro, perfino i barbari – sia il sarmata (ma cattolico) Victor, che il goto ariano Alarico – sono in grado di esprimere le virtù della tradizione politica romana; e si badi, nel caso di Ammiano, al suggestivo richiamo di quel *cunctator*, in occasione di un disastro che lo storico considera secondo solo a Canne. La moderazione di Alarico diviene strumento di dura critica all'inefficienza e alla bassezza morale dei ceti dirigenti dell'impero d'Occidente, a partire dall'imperatore Onorio¹⁸.

Del resto, la moderazione (μετριότης) di Alarico emerge anche in altre circostanze. Oltre che per la partecipazione sincera alle sorti di Roma, la buona disposizione di Alarico nei confronti dei Romani è confermata pure dal suo atteggiamento verso i membri dell'aristocrazia romana con i quali strinse relazioni personali. Di grande interesse al riguardo l'esperimento che si verificò con la creazione di un imperatore senatorio sostenuto dall'esercito goto. Come noto, messo in difficoltà dagli indugi di Onorio, nell'autunno 409 Alarico costrinse il senato a schierarsi dalla sua parte e a nominare un usurpatore. La tradizione di Olimpiodoro è conservata da Zosimo VI 7, 1 e Sozomeno IX 8, 1, che attribuiscono ad Alarico la scelta di Prisco Attalo; pure da Olimpiodoro proviene tuttavia il brano di Filostorgio XII 3 che presenta una significativa precisazione: καὶ ψηφισαμένων τῶν Ῥωμαίων – τοῦτο γὰρ αὐτοῖς Ἀλλάριχος ἐνεδίδου – Ἄτταλον αὐτοῖς ἀναγορεύει βασιλέα. Dunque, secondo Filostorgio, Alarico concesse ai senatori di scegliere il loro imperatore da contrapporre ad Onorio; ascoltata la decisione del senato, dopo la nomina a *magister militum*, Alarico avrebbe proclamato Attalo imperatore insieme ai suoi guerrieri. In virtù dell'accordo con il senato, e della nomina di Alarico, era questo l'esercito del nuovo principe. Si tratta di una concessione che ben si accorda con il favore mostrato in altre occasioni verso esponenti dell'aristocrazia senatoria; e che spiega la scelta di proclamare Attalo, un uomo che non spiccava per accondiscendenza verso i barbari. Filostorgio riporta dunque una variante della vicenda che indica un altro aspetto della moderazione di Alarico,

18 Sulla vicenda del sarmata Victor cf. Roberto 2003. Dal punto di vista pagano, è sicuramente da segnalare la memoria di Generido nella tradizione di Eunapio-Zosimo. Anche in questo caso, è un ufficiale di stirpe barbarica che si contrappone alla stoltezza di una legge imperiale, criticandola apertamente davanti all'imperatore Onorio. Con la legge del 14 novembre 408, successiva al massacro di Stilicone e dei suoi uomini, Onorio aveva stabilito che potessero servire l'impero solo individui di fede cattolica (*Codex Theodosianus* XVI 5, 42). Generido decise di congedarsi; quando Onorio lo invitò a rimanere in servizio, prevedendo per lui una eccezione, Generido rispose che si sarebbe comunque congedato se la legge non fosse stata ritirata. Con il suo coraggio e la sua tenace insistenza, Generido ottenne la cancellazione del provvedimento. *Codex Theodosianus* XVI 5, 51. Cf. partic. Zos. V 46, 2–4 e Paschoud 1984, 116–117.

soprattutto nei confronti del senato di Roma. Al contrario, i fatti dimostreranno che Attalo era ben consapevole degli attriti tra gli interessi dei Goti e quelli del ceto senatorio. La sua autonomia emerse proprio nella pianificazione delle operazioni militari. Alarico ben conosceva la dipendenza di Roma dal grano africano. Propose dunque di invadere l'Africa con i suoi uomini, o quantomeno di liberarsi della pericolosa presenza di un governatore fedele a Onorio, Eracliano. La proposta, commenta Zosimo VI 7, 5, era fatta a ragione, perché strategicamente valida: Ἀλαρίχου δὲ συμβουλευσάντος ὀρθῶς Ἀττάλῳ. Attalo respinse i piani del barbaro, muovendo le truppe direttamente verso Ravenna. La scelta di Alarico di non insistere e di aderire ai piani di Attalo, e dunque dell'aristocrazia senatoria, è un altro concreto segno della sua volontà di intesa con il senato di Roma, e della sua moderazione volta ad ottenere il sostegno dei nobili romani alla sua causa. Del resto, la testimonianza della tradizione di Olimpiodoro rivela che il "barbaro" Alarico conosceva bene la situazione politica in Italia. Anche se propiziata e resa necessaria dalla minaccia delle armi, la sua proposta di alleanza faceva leva sul disagio delle più importanti famiglie senatorie rispetto al governo di Onorio. Come già ai tempi di Arbogaste e Eugenio, di nuovo ai tempi di Attalo e Alarico si realizzò una singolare alleanza tra senatori romani, custodi della più antica tradizione romana, e militari di stirpe barbarica. Alla base di questa alleanza era la necessità di combattere un comune avversario, il regime dispotico e vessatorio dell'imperatore cristiano: nel 394, Teodosio; nel 409–410, suo figlio Onorio¹⁹.

La moderazione segna il comportamento di Alarico pure nell'episodio relativo alla destituzione di Attalo nella primavera 410. Zosimo VI 12, 3 (da Olimpiodoro) riferisce che dopo aver tolto il potere imperiale all'usurpatore da lui sostenuto, restituendolo ad Onorio, Alarico decise di tenere presso di sé Prisco Attalo e suo figlio Ampelio. Voleva in questo modo salvarli dalla sicura vendetta di Onorio. Anche in questo caso si evidenzia un rovesciamento di comportamenti: è il barbaro che esercita la pietà e contrappone la sua *humanitas* al desiderio di feroce vendetta di Onorio e dei suoi collaboratori. Il gesto è tanto più significativo se si pensa, da una parte, che Alarico poteva avere giustificati motivi di risentimento contro Attalo, che si era opposto alla spedizione africana, causando il fallimento dell'impresa; dall'altra, che Alarico era di nuovo alla

19 Concordo con l'interpretazione di Filostorgio in Cesa 1992/1993, 25–26: la studiosa considera la versione di Filostorgio come più vicina rispetto a Zosimo e Sozomeno alla fonte comune, Olimpiodoro. Sulla proclamazione di Attalo secondo Olimpiodoro cf. pure Neri 2002, 385–387. Cf. sulla mancata spedizione in Africa Zos. VI 7, 5–6 e Soz. IX 8, 3–4 e Cesa, 1992/1993, 28 e n. 10. Sulla singolare alleanza tra senatori e barbari cf. le osservazioni di Mazzarino 1974.

ricerca di un'intesa con Onorio: la consegna dell'usurpatore senatorio poteva rappresentare un valido presupposto per trattative favorevoli²⁰.

La mancanza tra i Romani di uomini capaci di fronteggiare la minaccia alla pace e alla sopravvivenza di Roma è un *Leitmotiv* che unisce la rappresentazione di Ammiano a quella di Olimpiodoro-Zosimo. In particolare, per quanto riguarda la vicenda di Alarico è questo il secondo punto da mettere in evidenza nella rappresentazione di Olimpiodoro-Zosimo. Alarico tentò di salvare Roma dalla distruzione: in definitiva, i veri responsabili del Sacco sono Onorio e i suoi ministri, inetti e malvagi²¹. Questa critica così drastica all'azione di governo si comprende in una visione più generale della decadenza dell'impero romano. Si tratta di un tema diffuso nella cultura ellenistico-romana, e particolarmente avvertito in età tardoantica: non sono le istituzioni a crollare; sono gli uomini che dovrebbero farle funzionare che vengono meno²². Non si tratta di un'idea circoscritta agli ultimi storici pagani – come Ammiano, Olimpiodoro e Zosimo – che si servono della polemica storiografica per criticare gli imperatori cristiani. Questa visione ritorna in Prisco e Giovanni di Antiochia, storici di tradizione classicheggiante, allorché indicano come data della definitiva rovina dell'impero di Occidente la morte di Aezio, baluardo dell'impero, assassinato sconsideratamente dallo stolto principe Valentiniano III. Addirittura per Giovanni Antiocheno – ma forse si tratta anche in questo caso della rielaborazione di una idea di Prisco – l'ultimissima *chance* di ripresa sembra concludersi con la morte di Antemio in occasione del terzo Sacco di Roma nel 472²³.

Ignorando schemi apocalittici e superando interpretazioni provvidenzialistiche, la memoria del Sacco di Roma in Oriente si lega a partire dal VI secolo a un tema controverso e politicamente insidioso: l'inefficienza del principe e dei suoi collaboratori come causa di rovina dell'impero. Gli eventi del 410 e le catastrofi che si verificarono fino all'ascesa di Odoacre, barbaro e τύραννος nella

20 Sul punto si vd. le considerazioni di Paschoud 1989, 216. Dopo aver seguito Ataulfo in Gallia e aver ripreso il titolo imperiale per qualche tempo, Attalo fu consegnato dal re Vallia a Costanzo, probabilmente a seguito del trattato di pace del 416. Fu trascinato in trionfo a Roma nel maggio 416 ed esiliato a Lipari: cf. Orosio VII 42, 9; e Filostorgio, *Storia ecclesiastica* XII 5.

21 Cf. Paschoud 1989, 215–218: particolarmente emblematico appare in Olimpiodoro il contrasto tra Stilicone (Zos. V 34, 5) e i suoi successori Olimpio e Giovio. Esiste una sintonia storiografica tra Ammiano e Olimpiodoro, opportunamente segnalata da Thompson 1944, 52. La negatività di Onorio nella tradizione storiografica più vicina ad ambienti pagani riemerge significativamente anche nella narrazione di Filostorgio, probabilmente attraverso l'influsso di Olimpiodoro e delle sue fonti: al riguardo convalido le osservazioni di Bleckmann 2007, 107–108; un'ipotesi diversa in Marasco 2005, 251–253.

22 Sulla questione si vd. le considerazioni di Mazzarino 1959.

23 Giovanni di Antiochia, fr. 301 Roberto, che viene considerato come frammento dubbio (fr. 82) della tradizione priscana da Carolla 2008, 109–111.

percezione degli Orientali, sono i segni funesti del pessimo governo dei principi d'Occidente; e rappresentano un monito terribile per quanti hanno responsabilità di governo in Oriente. Dopo Zosimo – che appartiene spiritualmente al V secolo – Giovanni Malala e Procopio rappresentano le tradizioni più significative sul Sacco di Roma per il VI secolo. In entrambi, Alarico ha perso ogni virtù, e ogni moderazione; nel suo ritratto si accentuano, al contrario, le fosche sembianze del barbaro perfido e sanguinario. Se ormai la rappresentazione del principe goto è affidata ai più scontati *topoi* antibarbarici, in continuità con la tradizione “classiceggiante” di V secolo si mantiene il giudizio profondamente negativo del ceto dirigente d'Occidente, e in particolare dell'imperatore Onorio. E si noti che, mentre ancora in Olimpiodoro il carattere dei diversi ministri appare descritto nel dettaglio, gli storici di VI secolo semplificano: la narrazione si concentra solo su Onorio. Pur concordando sul giudizio negativo, le due tradizioni offrono un quadro diverso. Secondo Giovanni Malala XIII 48, e gli autori che ne seguono la tradizione come Teofane (*AM* 5895), la rovina di Roma fu voluta dallo stesso imperatore. Onorio, infatti, era stato offeso dall'aristocrazia romana. Per questa ragione, egli aveva stoltamente inviato Alarico contro la città:

Ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας ταραχῆς γενομένης δημοτικῆς ἐν τῇ Ῥώμῃ μεγάλης ἀγανακτήσας ἀπῆλθεν εἰς Ῥάβενναν πόλιν. καὶ πέμψας ἤγαγεν Ἀλάρικον στρατηλάτην ἀπὸ τῶν Γαλλίων μετὰ πλῆθους, ἵνα πραιδεύσῃ τὴν Ῥώμην. καὶ ἐλθὼν ὁ Ἀλάρικος ἐν τῇ πόλει παρέθετο αὐτὸν τῇ πόλει καὶ τοῖς συγκλητικοῖς τοῖς ἐχθροῖς Ὀνωρίου, καὶ τινὰ τῶν τῆς πόλεως οὐκ ἔβλαπεν, ἀλλὰ ὀρμήσας εἰς τὸ παλάτιον ἐπῆρε πάντα τὰ τοῦ παλατίου χρήματα καὶ τὴν ἀδελφὴν Ὀνωρίου ἀπὸ πατρὸς Πλακιδίαν, μικρὰν οὖσαν παρθένον. καὶ πάλιν ἀπῆλθεν αὐτὸς εἰς τὰς Γαλλίας τυραννήσας.

Sotto il suo regno avvenne una grande rivolta del circo a Roma, e in preda alla collera Onorio se ne andò a Ravenna. Mandò dunque a chiamare il comandante Alarico dalle Gallie e lo inviò con un esercito a saccheggiare Roma. Al suo arrivo in città, Alarico si presentò alla città e ai senatori avversari di Onorio, e non danneggiò i luoghi della città, ma marciando contro il palazzo si impadronì di tutte le ricchezze del palazzo, della sorella di Onorio da parte di padre, Placidia, che era una fanciulla giovane. E di nuovo se ne tornò nelle Gallie a regnare. (Trad. U. Roberto)

Al di là delle evidenti imprecisioni, consuete nella *Chronographia*, due elementi spiccano dal racconto di Malala, sul sacco del 410. Da una parte, come altri storici dell'Oriente romano. Minimizza la portata dell'evento. Non solo non vi sono accenni al suo valore di cesura epocale; anche le devastazioni in città sono limitate al solo palazzo imperiale. D'altra parte, Malala addossa ogni responsabilità alla cieca collera di Onorio, e agli attriti tra l'imperatore e l'aristocrazia senatoria di Roma. Si tratta del dato storiograficamente più significativo della breve ricostruzione. Al suo arrivo in città, Alarico si accorda con i senatori:

rivolge dunque le sue truppe contro i possedimenti imperiali e abbandona Roma portando con sé la sorella dell'imperatore²⁴.

Nella più ricca versione di Procopio di Cesarea emergono elementi della tradizione di Olimpiodoro, forse mediati attraverso Zosimo: in particolare, l'ostilità verso gli Anicii e la drammatica menzione del cannibalismo tra gli abitanti della città assediata²⁵. Procopio presenta due versioni sulle cause che portarono all'espugnazione di Roma. Racconta, in primo luogo, uno stragemma di Alarico, che introdusse nella città trecento giovani goti offrendoli in dono ai Romani come schiavi. Dopo qualche tempo, questi giovani aprirono le porte ad Alarico, che devastò la città (Procop. *BVI* 2, 14–24)²⁶. Una seconda versione attribuisce invece l'espugnazione della città al 'tradimento' di Anicia Faltonia Proba, che avrebbe aperto una porta della città ai Goti, non potendo più tollerare le sofferenze degli assediati (*BVI* 2, 27). Olimpiodoro, ostile agli Anicii, potrebbe essere fonte di questa notizia confluita in Procopio²⁷. Ma, come già in Olimpiodoro-Zosimo e in Malala, il vero protagonista negativo della narrazione di Procopio è l'imperatore. Onorio è rappresentato come principe codardo e inetto, che ignora la drammaticità dell'evento. E la sua stoltezza è confermata dal celebre aneddoto che Procopio, *BV* I 2, 25–26, riferisce sull'annuncio della catastrofe:

Τότε λέγουσιν ἐν Ῥαβέννῃ Ὀνωρίῳ τῷ βασιλεῖ τῶν τινα εὐνούχων δηλονότι ὀρνιθοκόμον ἀγγεῖλαι ὅτι δὴ Ῥώμη ἀπόπωλε. καὶ τὸν ἀναβοήσαντα φάναι “καίτοι ἔναγχος ἐδήδοκεν ἐκ χειρῶν τῶν ἐμῶν”. εἶναι γάρ οἱ ἀλεκτρυόνα ὑπερμεγέθη, Ῥώμην ὄνομα. καὶ τὸν μὲν εὐνοῦχον ξυνέντα τοῦ λόγου εἰπεῖν Ῥώμην τὴν πόλιν πρὸς Ἀλαρίχου ἀπολωλέναι, ἀνεγκόντα δὲ τὸν βασιλέα ὑπολαβεῖν “ἀλλ' ἔγωγε, ὦ ἑταῖρε, Ῥώμην μοι ἀπολωλέναι τὴν ὄρνιν ᾗθην”. τοσαύτη ἀμαθία τὸν βασιλέα τοῦτον ἔχεσθαι λέγουσι.

Dicono allora che a Ravenna uno degli eunuchi, cioè l'allevatore degli uccelli, annunciò all'imperatore Onorio che Roma era perita. E dicono che quello abbia gridato: “Ma se poc'anzi ha mangiato dalle mie mani!”. Onorio possedeva infatti una gallina enorme, di nome Roma; e l'eunuco comprendendo il suo discorso disse che la città di Roma era stata devastata da Alarico; allora l'imperatore sollevato

24 Cf. Marasco 2000, 442–444.

25 Sull'interpretazione di Procopio cf. Zecchini 1983, 30–36; Baldini 2010, 44.

26 È possibile ritenere che questa interpretazione sia giunta ad Olimpiodoro dagli ambienti aniciani, che reagivano alle accuse rivolte contro di loro di collusione con Alarico: cf. Zecchini 1981, 124. D'altra parte, è evidente che altre affermazioni di Procopio rimandano ad un filone storiografico filo-aniciano: così, l'ostilità profondissima ad Attalo.

27 Lo storico, che ebbe contatti con l'aristocrazia romana, può aver desunto questa interpretazione dei fatti da ambienti legati agli avversari degli Anicii, ad esempio quello dei Caecionii Decii. Sulla questione cf. Zecchini, 1981, 124. Un altro passo da Olimpiodoro-Zosimo evidentemente ostile agli Anicii è Zos. VI 7, 4. Si veda già in precedenza Ammiano Marcellino XVI 8, 13. Sulla reazione degli Anicii contro queste accuse cf. Cracco Ruggini 1988, 80–81.

rispose: “ma io credevo, amico, che fosse morto il mio uccello”. Da tanta stoltezza dicono fosse posseduto quell'imperatore. (Trad. U. Roberto)

Il senso del ridicolo non è destinato ad alleggerire il dramma della vicenda; al contrario, lo amplifica. È la tragedia dolorosa dell'inettitudine, che si presenta sotto le sembianze di una battuta sarcastica. L'imperatore Onorio è solo nella sua stoltezza, e l'impero è ormai in balia dei suoi più feroci nemici. L'immagine di Onorio in Procopio supera il dato evenemenziale e diviene strumento di un'evidente protesta contro l'assolutismo tardoantico. In un sistema politico dove l'imperatore ha supremo potere sui sudditi e sull'impero, le sue virtù e le sue capacità possono determinare il destino dello Stato²⁸. Questa rappresentazione del ruolo di Onorio nelle vicende del 410 viaggia nella storiografia bizantina fino a tarda epoca. In Zonara e Niceforo Xanthopoulos troviamo significativamente unite le due tradizioni di Malala e Procopio.

Rispetto a queste tradizioni Giorgio Cedreno conserva la voce singolare e affascinante di uno dotto storico di età tardoantica, che introduce una variante di grande valore storiografico nella rappresentazione del Sacco. Abbiamo osservato che, sebbene l'interesse per Alarico e la sua contrapposizione all'impero sia presente, in generale l'evento del Sacco di Roma assume un rilievo marginale nella storiografia orientale di V secolo. In particolare, Socrate appare piuttosto frettoloso nelle sue notizie, e Teodoreto ignora l'evento. Anche Olimpiodoro e Sozomeno, che da lui dipende, non sembrano assegnare un significato epocale all'evento, insistendo piuttosto sul fatto che le rovine furono di poco conto e che molto rapidamente i fuggiaschi tornarono in città. In generale, gli storici orientali minimizzano la portata della vicenda, riducono il fatto ad un evento di carattere locale, svuotano di ogni significato simbolico la caduta di Roma. È evidentemente una rappresentazione del sacco che attenua sensibilmente la tragicità dei resoconti di Gerolamo o Agostino²⁹. La narrazione

28 Per quanto riguarda la narrazione di Procopio è interessante segnalare una significativa corrispondenza tra la figura del re ostrogoto Totila, che saccheggiò Roma nel dicembre 546, e la personalità di Alarico, nei tratti offerti dalla tradizione di Olimpiodoro. Come Alarico, infatti, Totila è il campione per tutti gli schiavi fuggiaschi che sperano di ottenere da lui la libertà, *Guerra gotica* III 16, 25–26; durante il sacco del 546, come Alarico, anche Totila si reca in San Pietro e si impegna perché fossero evitate violenze contro la popolazione inerme, *Guerra gotica* III 20, 31; e dopo aver deciso di distruggere Roma, Totila ci ripensa, persuaso da un accorato appello di Belisario a lasciare integra per i posteri una città tanto splendida, *Guerra gotica* III 22, 8–16: il passo ricorda i ripensamenti di Alarico testimoniati da Zos. V 50, 2. Le evidenti sintonie lascerebbero pensare che Procopio abbia volutamente accostato il ritratto dei due personaggi, Alarico e Totila, attraverso una contaminazione di immagini che si trovavano in tradizioni a lui note, come quella di Olimpiodoro.

29 cf. Marasco 2005, 244–245 e Baldini 2010, 42–44. Sulla tradizione di Olimpiodoro, rielaborata da Sozomeno, cf. Van Nuffelen 2004, 93. Più in generale cf. Kaegi 1968,

conservata da Cedreno 588, 1–589,5 Bekker si distingue da questo atteggiamento. Nella cronaca universale di Cedreno, la vicenda appare pienamente inserita in una rappresentazione cristiana della storia:

Παρελήφθη δὲ καὶ ἡ Ῥώμη ὑπὸ Ἀλαρίχου τοῦ Γόθου, τοῦ τῶν Οὐανδύλων ἐξάρχοντος, ἡ τοσαύτη καὶ τηλικαύτη καὶ παντὶ τῷ κόσμῳ περιβόητος, διαφυγοῦσα μὲν τὸ τοιοῦτον εἰς ἄπειρον εἰπεῖν τὸν αἰῶνα. Χίλια γὰρ καὶ ἑκατὸν ἐξήκοντα ἔτη παρωχῇκει, ἐν οἷς αὐτὴν πειραθῆναι πολλῶν μειζόνων συνέβη πολεμίων. νυνὶ δὲ ἀλούσης τῷ πεπωμένῳ διὰ τῆς τῶν κρατούντων εὐηθείας, εἶγε καὶ ἔστιν εἰπεῖν τι παρὰ τοῦτο γενέσθαι. Οἱ δὲ Σκηπίωνα τὸν Ἀφρικανὸν ἐπικληθέντα φασίν, ὅπηνίκα καθήρει τὰ τῆς Κερθαγένης τεῖχη, ἐπιδακρύσαντα εἰπεῖν ἐπὶ τῇ Ῥώμῃ τὸ Ὀμηρικὸν ἔπος ἐκεῖνο· “ἔσσεται ἡμῶν ὅταν ποτ’ ὁλόγη Ἰλιος ἱρή.” Τοῦτο γοῦν εἰς πέρας ἦχθη, καὶ ἡ τοσαύτη τὸ κράτος, καὶ πάντα τὰ μέγιστα εὐπορήσασα καὶ πᾶσαν ὥς εἰπεῖν δουλωσαμένη τὴν οἰκουμένην, καθάπαξ ἡρήμωτο Ῥώμῃ. ἔπαθε δὲ τὴν τοιαύτην ἄλωσιν μηνὶ Αὐγούστῳ κς’, ἰνδίκτῳ θ’, ἔτει ἀπὸ κτίσεως κόσμου ,εδλξε’. ἀκουσθέντος δὲ τούτου ἐν Ῥαβέννῃ ἀπήγγελέ τις τῷ Ὀνωρίῳ δακρυρροῶν καὶ ποτνιώμενος “ὦ δέσποτα, ἐάλω Ῥώμη ὑπὸ Ἀλαρίχου τοῦ τῶν Οὐανδύλων ἄρχοντος.” ὁ δὲ συσπασθεὶς καὶ τῷ χεῖρι κροτήσας ἔφη “ὦδε ἦν ἔως ἄρτι, καὶ πῶς παρελήφθη ὑπὸ τῶν Γόθων”; ὁ δὲ στενάξας εἶπεν “οὐ τὴν ὄρνιν λέγω, δέσποτα, ἀλλὰ τὴν πόλιν”. ὁ δὲ ἀντήρη “ἐξέστησάς με, ἄνθρωπε. ἐγὼ ἐνόμιζον ὅτι τὴν ὄρνιθα λέγεις”. εἶχε γὰρ ἀλεκτορίδα ἐφ’ ἣ ἠγάλλετο, ἦνπερ ἐκάλει Ῥώμην. Τοσοῦτον περιῆν αὐτῷ τὸ τῆς ἀβελτηρίας, ἵνα μὴ λέγω ἀνοίας τεκμήριον. Καὶ οὐ θαυμαστὸν εἰ τοιοῦτος ὢν ἐβασίλευεν, ἐπεὶ καὶ ἄλλοι τινὲς προηγῆσαντο Ῥώμης, ὧν τὰς πράξεις καὶ τὰς ἀλόγους ὁρμὰς ἀμήχανον ἀκοῇ παραδέξασθαι. Τοὺς Νέρωνας καὶ τοὺς Ἀβίτους μοι νόει καὶ Γάλβας καὶ Ὀθωνας, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶ τούτων ἐσμός.

Roma fu presa da Alarico il goto, capo dei Vandali, città tanto grande, tanto antica, celebre in tutto il mondo, che era scampata a questa sorte per così dire per un tempo infinito: erano trascorsi infatti 1160 anni, nei quali aveva sperimentato nemici molto più grandi. Ora era stata presa, secondo il suo destino, a causa della ingenuità dei governanti, se almeno è possibile dire qualcosa nei riguardi di questo avvenimento. Altri raccontano che Scipione detto l'Africano, quando distrusse le mura di Cartagine, piangendo pronunciò per Roma quel famoso verso: “Giorno verrà in cui la sacra Ilio sarà distrutta”. Questo invero fu portato a compimento; e quella città che tanto grande era stata per la sua potenza, e che tanto aveva prosperato, e per così dire aveva reso schiava l'intera ecumene, fu conquistata una volta per tutte. Fu presa il 26 del mese di agosto, indizione nona, nell'anno 5965 dalla creazione del cosmo. Quando tale notizia si diffuse a Ravenna, qualcuno annunciò ad Onorio, rompendo in pianti e lamentandosi: “O signore, Roma è stata presa da Alarico sovrano dei “Vandali”. Allora quello contorcendosi per il dolore e battendo le mani disse: “ma era qui fino a poco fa, come ha potuto essere catturata dai Goti”? E quello gemendo affermò: “non parlo dell'uccello, o signore, ma della città”. Allora Onorio rispose: “Mi hai spaventato! Credevo infatti che parlassi dell'uccello”. Onorio possedeva infatti una gallina di cui si compiacenza, che aveva chiamato Roma. A tal punto spiccava in lui la stoltezza, per non dire l'indizio di follia. E non deve sorprendere che un uomo del genere potesse essere imperatore, poiché pure altri avevano governato Roma, le azioni e le folli brame dei quali è

152–156. Zosimo non arriva a trattare della presa di Roma nel 410, e probabilmente ne fu impedito dalla morte, ma cf. al riguardo le ipotesi di Baldini 2010, 44.

impossibile ascoltare: considera individui come Nerone, Avito, Galba, Otone, e quanti altri appartengano a questa schiera. (Trad. U. Roberto).

La narrazione presente in Cedreno contamina due tradizioni. Vi è presente la tradizione assai diffusa della stoltezza di Onorio, con il famoso aneddoto della gallina di nome Roma; ma questa tradizione appare inserita in un contesto di grande valore, che conserva una dotta citazione. Anche se rappresenta ancora un territorio di studio inesplorato, Cedreno non gode della fama di grande storico. Dallo Scaliger, che ne considerava l'opera *Stabulum quisquiliarum* alla critica storiografica ottocentesca, la sua cronaca è stata considerata una maldestra compilazione di fonti dal carattere disomogeneo³⁰. Nell'età dei Comneni, Cedreno compose una cronaca universale dalla creazione all'811; l'opera integrava la cronaca di Giovanni Scilitza, estesa sul periodo 811–1057. Gran parte delle notizie derivano da due fonti che Cedreno compila: lo Ps. Symeon e Giorgio Monaco. L'unico manoscritto a noi pervenuto del cosiddetto Ps. Symeon, il *Parisinus Graecus* 1712, ff. 18–272 del XII o XIII secolo, non riporta il passo che stiamo considerando. Nel foglio 108^v si accenna velocemente al Sacco di Roma da parte di Alarico; già in corrispondenza del foglio 109^r, 1 il discorso salta direttamente ai disordini di Alessandria tra Ebrei e Cristiani. Tutta la sezione di Giorgio Cedreno, 588, 2–589, 13 non deriva dunque da Ps. Symeon. Anche l'altra fonte che Cedreno compila, la cronaca di Giorgio Monaco, tace su Alarico e sul significato del Sacco di Roma³¹.

Considerando il metodo di lavoro compilativo di Cedreno e l'alto valore storiografico del brano, è probabile che Cedreno non sia l'autore del passo relativo agli eventi del 410³². E tuttavia, occorre dargli atto di una sensibilità notevole per un'interpretazione alternativa delle ragioni del Sacco di Roma nella storiografia orientale. A lui il merito d'aver conservato questa gemma storiografica, altrimenti perduta. Se infatti, è ancora evidente il motivo della stoltezza dei governanti romani, e di Onorio in particolare, Cedreno introduce una nuova visione dell'evento attraverso il riferimento alle lacrime di Scipione davanti alla incendio di Cartagine. Dunque il passo ricollega Cedreno alla tradizione di Polibio e Diodoro Siculo. Si tratta, infatti, di una vicenda con ogni

30 Sul giudizio di Scaliger cf. *Eusebii Pamphili Chronicorum canonum libri duo*, notae J.J. Scaligeri, Lugdunum Batavorum 1606, 241. Per lo studio dell'opera di Cedreno cf. Gelzer 1885, 357–384, con particolare riferimento ai rapporti tra le *Chronographiae* di Africano e la sezione di storia antica della cronaca di Cedreno. Per i problemi di *Quellenforschung* cf. Praechter 1897. Per un inquadramento generale dell'opera Maisano 1983. Più recentemente, per il metodo di lavoro cf. Tartaglia 2007.

31 Sull'importanza di Ps. Symeon e Giorgio Monaco come fonti di Cedreno cf. Tartaglia 2007, 243–248. Sullo Ps. Symeon cf. Markopoulos 1978.

32 Così anche Baldini 2010, 45–46, che pensa piuttosto ad una fonte originale occidentale, forse vicina alla cerchia romana dei Symmachi-Nicomachi. L'allusione negativa ad "Aviti" è, a mio parere, sicuramente da riferire al principato di Elagabalo.

probabilità raccontata da Polibio, prima o dopo il passo confluito negli *Excerpta de Sententis* e corrispondente a XXXVIII 22, 1–3 e che viene esplicitamente narrata da Diodoro XXXII 24 e da Appiano, *Lib.* 132³³. Dal pessimismo sugli uomini si passa ad una rappresentazione del Sacco di Roma che appare nella natura delle cose, o più convenientemente per un cronachista cristiano, nel disegno della provvidenza divina. È d'altra parte significativo che, per spiegare la "necessità" della rovina di Roma dopo tanto splendore e tanta gloria, Cedreno ricorra ad un episodio dove evidente è la concezione biologica della vita degli imperi e, dunque, della loro decadenza. Tutto quello che è nel mondo è destinato a terminare: questa visione è perfettamente in sintonia con l'interpretazione cristiana della storia; ma è già una delle interpretazioni della decadenza nella cultura ellenistico-romana. Come indicano Polibio e Diodoro, le lacrime di Scipione destano impressione. All'apice alla potenza imperiale, uno dei più celebri condottieri romani piange davanti alla città che ha espugnato senza pietà. Il suo pianto è presagio di futura e inesorabile sventura per la sua città, Roma. La connessione tra le lacrime di Scipione e la presa di Roma del 410 da parte di Alarico non è da attribuire a Cedreno, che piuttosto la recupera e la conserva; è invece opera di un storico tardoantico o della prima età bizantina, che attraverso la dotta memoria storiografica seppe caricare di grande drammaticità il Sacco di Roma. Secondo questa prospettiva, infatti, non si tratta di spiegare l'evento solo attraverso le cause politiche o militari, *in primis* l'inettitudine dei governanti romani. Tutta la vicenda si inserisce in una dimensione universale che condanna tutte le cose alla rovina e alla distruzione. Il Sacco di Roma diventa un fatto inevitabile, un destino voluto dalla Provvidenza o dagli arcani meccanismi che regolano la storia come un percorso biologico. È importante osservare che, rispetto ad una diffusa svalutazione del significato epocale del Sacco di Roma negli autori greci dei secoli V e VI, possediamo in questo caso una voce che colloca in una dimensione "antica" la vicenda. Si tratta infatti di una rappresentazione che coglie l'evento, inserendolo in una prospettiva di unità del mondo mediterraneo e delle sue sorti. Da qui la citazione di un passo sulla decadenza delle civiltà caro agli antichi, da Polibio, a Diodoro ad Appiano; d'altra parte, l'amplificazione su un piano di storia universale dell'evento si può leggere sia in chiave cristiana, sia come riflesso dell'interpretazione pagana del Sacco del 410. Da Eunapio a Olimpiodoro-Zosimo, gli autori pagani interpretavano l'evento come il segno di una cesura epocale legata all'abbandono dei culti tradizionali agli dèi. Sotto questo punto di vista, l'anonima fonte di Cedreno è in piena sintonia con Filostorgio. L'autore tardoantico del passo, autore di cronaca universale perché sensibile alla *translatio imperii* e scrittore dell'Oriente romano, è in piena sintonia spirituale con le sue

33 Sull'interpretazione del brano di Polibio cf. Astin 1987, 282–287; e Walbank 1979, 722–724.

fonti. Sorprende pensare che, ancora nel pieno medioevo bizantino, la continuità con la storiografia ellenistico-romana sia non solo un fatto di erudizione e formazione culturale; in questo caso, v'è ancora una condivisione di valori, di stati d'animo, di emozioni. Cedreno e la sua fonte, tardoantica o bizantina che fosse, testimoni dell'avvenuto Sacco di Roma, e del suo significato per tutto il mondo mediterraneo, s'affiancano idealmente a Polibio e Diodoro nella contemplazione inquieta e partecipe delle lacrime di Scipione sul destino di tutti gli imperi.

Bibliografia

- Astin, Alan E. (1987), *Scipio Aemilianus*, Oxford.
- Baldini, Antonio (2004), *Ricerche di tarda storiografia (da Olimpiodoro di Tebe)*, Bologna.
- Baldini, Antonio (2004a), "Una versione pagana del sacco di Roma del 410 e una smentita cristiana: considerazioni storiografiche", in: Silvia Giorcelli Bersani (a cura di), *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture*, Torino, 84–104.
- Baldini, Antonio (2010), "Un nucleo di fronda storiografica nel senato di Roma tra IV e VI secolo", in: Giorgio Bonamente/Rita Lizzi Testa (a cura di), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV–VI sec. d.C.)*, Bari, 31–49.
- Bleckmann, Bruno (2007), "Krisen und Krisenbewältigung: Die Eroberung Roms durch Alarich in der Darstellung Philostorgs", in: Helga Scholten (Hg.), *Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen*, Köln, 97–106.
- Blockley, Richard C. (1983), *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, vol. II, Liverpool.
- Cameron, Alan (2011), *The Last Pagans of Rome*, New York.
- Carolla, Pia (2008), *Priscus Panita. Excerpta*, Berlin/New York.
- Cesa, Maria (1992/1993), *Il matrimonio di Placidia ed Ataulfo sullo sfondo dei rapporti tra Ravenna e i Visigoti*, in: *Romanobarbarica* 12, 23–53.
- Chesnut, Glenn F. (1977), *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris.
- Cracco Ruggini, Lellia (1968), "De morte persecutorum e polemica antibarbarica nella storiografia pagana e cristiana", in: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 4, 433–447.
- Cracco Ruggini, Lellia (1978), "Come Bisanzio vide la fine dell'impero d'Occidente", in: *La fine dell'impero romano d'Occidente*, Roma, 71–82.
- Cracco Ruggini, Lellia (1988), "Gli Anicii a Roma e in provincia", in: *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Âge* 100, 69–85.
- McDonough, Scott (2011), "Were the Sasanians Barbarians? Roman Writers on the *Empire of the Persians*", in: Ralph W. Mathisen/Danuta Shanzer (eds.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World*, Farnham, 55–65.
- Gelzer, Heinrich (1885), *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, II, Leipzig.
- Gillett, Andrew (1993), "The Date and Circumstances of Olympiodorus of Thebes", in: *Traditio* 48, 1–29.

- Goltz, Andreas (2002), "Das Bild der barbarischen ‚Kaisermacher‘ in der Kirchengeschichtsschreibung des 5. Jahrhunderts", in: *Mediterraneo Antico* 5, 547–572.
- Kaegi, Walter E. (1968), *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton.
- Leppin, Hartmut (1996), *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen.
- Maisano, Riccardo (1979), *Olimpiodoro Tebano. Frammenti storici*, Napoli.
- Maisano, Riccardo (1983), "Note su Giorgio Cedreno e la tradizione storiografica bizantina", in: *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 3 (= *Miscellanea Agostino Pertusi*, vol. 3), 227–248.
- Marasco, Gabriele (2000), "Declino e caduta dell'impero romano nella storiografia locale: una prospettiva antiochena", in: *Storiografia locale e storiografia universale. Atti del Congresso*, Bologna 16–18 dicembre 1999, Como, 435–454.
- Marasco, Gabriele (2005), *Filostorgio. Cultura, fede e politica in uno storico ecclesiastico del V secolo*, Roma.
- Markopoulos, Athanasios (1978), *Ἡ Χρονογραφία τοῦ Ψευδοσυμεὼν καὶ οἱ πηγές της*, Ioannina.
- Matthews, John F. (1970), "Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A.D. 407–425)", in: *Journal of Roman Studies* 60, 79–97.
- Mazza, Mario (1986), "Lo storico, la fede ed il principe. Sulla teoria della storiografia ecclesiastica in Socrate e Sozomeno", in: Id., *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Napoli, 255–318.
- Mazzarino, Santo (1959), *La fine del mondo antico*, Milano.
- Mazzarino, Santo (1974), "La conversione del senato", in: Id., *Antico, tardo antico ed era costantiniana*, Bari, 378–397.
- Motta, Daniela (2010), "Conflitti religiosi al tempo di Galla Placidia e di Costanzo", in: Daniela Bonanno/Corinne Bonnet/Nicola Cusumano/Sandra Péré-Nogues (a cura di), *Alleanze e parentela. Le "affinità elettive" nella storiografia sulla Sicilia antica*, Caltanissetta-Roma, 207–232.
- Müller, Karl (1851), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. IV, Parisiis, 57–68.
- Neri, Valerio (2002), "L'imperatore come miles: Tacito, Attalo e la datazione della *Historia Augusta*", in: Giorgio Bonamente/François Paschoud (a cura di), *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, Bari, 373–396.
- Opelt, Ilona (1980), "Das Bild König Alarichs I in der zeitgenössischen Dichtung", in: *Romanobarbarica* 5, 171–183.
- Paschoud, François (1967), *Roma aeterna. Études sur le patriotisme Romain dans l'occident Latin à l'époque des grandes invasions*, Rome.
- Paschoud, François (1974), "Influences et échos des conceptions historiographiques de Polybe dans l'Antiquité tardive", in: *Neufs exposés suivis de discussions. Entretiens de la Fondation Hardt. Préparés par Emilio Gabba. XX, Polybe*, Vandœuvres/Genève, 303–344.
- Paschoud, François (1980), "Le mythe de Rome à la fin de l'Empire et dans les royaumes romano-barbares", in: *Passaggio dal Mondo antico al Medioevo. Da Teodosio a San Gregorio Magno*, Roma 1980, 123–138.
- Paschoud, François (1984), "Romains et Barbares au début du 5ème siècle après J.-C.: le témoignage d'Eunape, d'Olympiodore et de Zosime", in: *La nozione di "romano" tra cittadinanza e universalità. Da Roma alla Terza Roma*, Napoli, 357–367.
- Paschoud, François (1985), "Le début de l'ouvrage historique d'Olympiodore", in: *Arctos (Studia in honorem Iiro Kajanto)*, Suppl. II, Helsinki, 185–196.

- Paschoud, François (1989), "Zosime, Eunape et Olympiodore témoins des invasions barbares", in: Evangelos Chrysos/Andreas Schwarcz (Hgg.), *Das Reich und die Barbaren*, Wien/Köln, 181–201.
- Paschoud, François (1997), "Pour un mille six centième anniversaire: le Frigidus en ébullition", in: *L'Antiquité tardive* 5, 275–280.
- Paschoud, François (2006), *Eunape, Olympiodore, Zosime. Scripta Minora*, Bari.
- Praechter, Karl (1897), "Quellenkritische Studien zu Kedrenos (Cod. Paris. Gr. 1712)", in: *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München* 2, 3–107.
- Roberto, Umberto (2001), "Immagini del dispotismo: la Persia sassanide nella rappresentazione della cultura ellenistico-romana da Costantino a Eraclio", in: Domenico Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli, 25–69.
- Roberto, Umberto (2003), "Il magister Victor e l'imperatore Valente nella storiografia ecclesiastica e nell'agiografia", in: *Mediterraneo Antico* 6, 61–93.
- Roberto, Umberto (2005), "Socrate e la barbarizzazione dell'impero romano", in: *Mediterraneo Antico* 8, 475–493.
- Roberto, Umberto, c.d.s., "Il giudizio degli storici d'Oriente sul sacco di Roma e la crisi dell'Occidente: il caso di Olimpiodoro", in: Gianluca Pilara/Lucrezia Spera (a cura di), *Roma e il sacco del 410. Realtà, interpretazione e mito*, Atti del Convegno, Roma, 6 dicembre 2010.
- Robertson Brown, Amelia (2011), "Banditry or Catastrophe?: History, Archaeology, and Barbarian Raids on Roman Greece", in: Ralph W. Mathisen/Danuta Shanzer (eds.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World*, Farnham, 79–96.
- Szidat, Joachim (2001), "Friede in Kirche und Staat: Zum politischen Ideal des Kirchenhistorikers Sokrates", in: Balbina Bäbler/Heinz-Günther Nesselrath (Hgg.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel*, München/Leipzig, 1–14.
- Tartaglia, Luigi (2007), "Meccanismi di compilazione nella Cronaca di Giorgio Cedreno", in: Fabrizio Conca/Gianfranco Fiaccadori (a cura di), *Bisanzio nell'età dei Macedoni*, Milano, 238–255.
- Thompson, Edward A. (1944), "Olympiodorus of Thebes", in: *Classical Quarterly*, 43–52.
- Traina, Giusto (1993), "De Synésios à Priscus: aperçus sur la connaissance de la 'barbarie' hunnique (fin du IVE-milieu du Ve siècle)", in: *L'armée romaine et les barbares du III^e au VI^e siècle*, Paris, 285–290.
- Van Nuffelen, Peter (2004), "Sozomenos und Olympiodoros von Theben oder wie man Profangeschichte lesen soll", in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47, 81–97.
- Vitiello, Massimiliano (2005), *Momenti di Roma ostrogota: adventus, feste, politica*, Stuttgart.
- Walbank, Frank W. (1979), *A Historical Commentary on Polybius*, III, Oxford.
- Wallraff, Martin (1997), *Der Kirchenhistoriker Sokrates: Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen.
- Winkelmann, Friedhelm (1989), "Die Bewertung der Barbaren in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker", in: Evangelos Chrysos/Andreas Schwarcz (Hgg.), *Das Reich und die Barbaren*, Wien, 221–235.
- Wirbelauer, Eckhardt (2011), "Die Eroberung Roms in der Darstellung Philostorgs", in: Doris Meyer (Hg.), *Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive / Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 229–245.
- Zecchini, Giuseppe (1981), "La politica degli Anicii nel V secolo", in: Luca Obertello (a cura di), *Atti del Congresso Internazionale di Studi boeziani*, Roma, 123–138.

Zecchini, Giuseppe (1983), *Aezio: l'ultima difesa dell'Occidente romano*, Roma.

Zecchini, Giuseppe (1989), "Filostorgio", in: *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 579–598.

Zecchini, Giuseppe (2002), "Teodosio II nella storiografia ecclesiastica", in: *Mediterraneo Antico* 5, 529–546.

RITA LIZZI TESTA

Rome During the Ostrogoth Kingdom: Its Political Meaning as Apostolic See

May that see, a marvel throughout the globe, cover its own congregation with a love which, although it is bestowed universally on the whole world, is also locally allotted to us. We possess something special of the holy Apostles, if it is not estranged and severed from us by our sins. For happy Rome has attained to holding in her breast those burial places that all Christians long to see. Therefore, with such patrons we fear nothing, if the bishop's prayers are not lacking [...]¹

In the above extract from a letter to John II, bishop of Rome, we see how in the last months of 533 Cassiodorus announced his appointment to the praetorian prefecture of Italy and asked for John II's prayers to help take care of the city. In Cassiodorus' view, Rome enjoyed the special protection of Peter and Paul 'if the bishop's prayers were not lacking'. Cassiodorus' confidence that the Christians of the City enjoyed a special prerogative through the presence of the burial places of Peter and Paul and through a bishop, able to secure their patronage by his prayers, demonstrates clearly the increasing elaboration of the ideology of the 'supremacy of the Apostolic See' in the first half of the sixth century. This contribution will not trace the construction of this belief through the centuries. Its aim is rather to show the political implications of this concept and, through some letters of Cassiodorus, the function that it performed after Theoderic's death. In my opinion, it was during this particular period that the intellectual and political *élite* who supported the Gothic kings consciously exploited the doctrine of 'Apostolic primacy' in order to strengthen the Ostrogoth power in Italy.

* * *

1 Cass. Var. 11.2.6–7: ... *Sedes illa toto orbe mirabilis proprios tegat affectione cultores, quae licet generalis mundo sit praestita, nobis etiam cognoscitur et localiter attributa. Tenemus aliquid sanctorum Apostolorum proprium, si peccatis dividendibus non reddatur alienum, quando confessiones illas, quas videre universitas appetit, Roma felicius in suis sinibus habere promeruit. Nihil ergo timemus talibus patronis, si oratio non desistat antistitis* ... The translation is from Barnish 1992, 152.

The certainty that the seat of the bishop of Rome – *sedes illa*, or *Petri sedes*, *sedes Apostolica* or even *prima cathedra* in the formulas of the Roman chancery² – was more fortunate than others for deserving to have the graves of the two Apostles³ was articulated as early as the second century by some apparently complementary ideas: first, such a presence guaranteed the perpetuation of the orthodoxy of the faith as transmitted by the two Apostles, so that being in communion with Rome allowed a share in the most authentic doctrinal tradition;⁴ second, it gave primacy of faith and charity to the Apostolic see;⁵ and third, it indicated the unity of the Church symbolized by the Chair of Peter.⁶

The mere fact of leading a Christian community in the capital of the Empire contributed to giving the bishop of Rome a superior authority. When this authority grew – thanks to the first significant conversions of the Roman aristocrats (and the economic support they began to bring to the Church of the capital) – a genuine theory of the Roman primacy began to develop. Damasus (366–384) in particular linked the magnificence of *Urbs renovata* based on the martyrdom of Peter and Paul with the power of the Roman bishop, so that the supremacy of the Apostolic See became an off-shoot of the ideology of *Roma aeterna*.⁷ The act of connecting the power of the bishop of Rome to the two Apostles and the combined power of both to the destinies of the Empire ensured an exceptional radius of influence for the cult of Peter and Paul, both geographically and temporally. Between the late-fourth and early-fifth centuries, homilies of bishops in Northern Italy, inspired by the Ambrosian model, were full of references to the feast of the Apostles.⁸ In particular, in the turmoil of the first invasions of North West and perhaps as a result of the taking of Rome by Alaric, Maximus of Turin said that in a hierarchy of cities based on piety, Rome remained the capital of the Empire (*principatum et caput obtinet nationum*) because it was there that the martyrdoms of Peter and Paul had occurred.⁹ Paulinus of Nola remembered that Constantine had built ‘very solid and high walls in Constantinople’ by proclaiming himself a Christian and by allowing the relics of Andrew from Greece and those of Timothy from Asia to come to the

2 Mazzarino 1974, 151–170.

3 This was the meaning acquired by the word *confessiones*: Zimmermann 1967, 179.

4 Irenaeus, *Adv. haer.* 3.1.1; 3.22.3.

5 Ignatius Antioch. *Ep. ad Romanos* 4.2a.

6 Cypr. *De unitate catholicae ecclesiae*, 4, emphasizing *Mt* 16:18; but see also Cypr. *Ep.* 75.17.

7 Pietri 1961 and Pietri 1976, 290, n. 3 and 313; Cracco Ruggini 1991; Cracco Ruggini 2001.

8 Gaud. Brix. *Tr.* 20.993–997; Chrom. *SS.* 1–3.

9 Max Taur. *S.* 1.2.34–44; cf. 3.2.32–40, and Lizzi 1989, 135; 185; 186.

city. These last offered a defense equal to that which the presence of Peter and Paul ensured for Rome.¹⁰

Combining the power of Rome with that of his bishop, the destiny of Roman primacy did not follow the political fortunes of the West, even if the progressive centrality of Constantinople and the refined eastern theological speculations threatened the practical expressions of that theory. The Apostolic primacy grew up through legislative documents – which accorded jurisdictional privileges to the bishop of Rome that were adequate to his superior doctrinal *auctoritas*¹¹ – no less than it did through the meditations of Roman bishops, who were interested in exploring the many possibilities of the Roman supremacy. Successive popes at the turn of the fifth century – such as Siricius (384–399), Anastasius (399–402) and Innocent (402–417) – articulated that doctrine with the theme of *sollicitudo omnium Ecclesiarum* (2 Cor. 11:28), specifically responding to the bishops of Gaul and Spain in disciplinary matters, or communicating Synodic decisions to other bishops.¹²

After Theodosius II's troubled relations with the popes Celestinus and Bonifatius, and after the adventure of the Council of Ephesus,¹³ the experience of Leo the Great (440–461) was crucial. Urging Valentinian III to proclaim the primacy of the bishop of Rome and its universal jurisdiction,¹⁴ he did not hesitate to reject *Canon* 28 of the Council of Chalcedon, which assigned to Constantinople the second place after Rome. For the pope, in fact, the union between Christ and Peter was a guarantee of the Apostolic inheritance, which survived in the bishop of Rome, since he was the Successor of Peter and his vicar; to him was awarded *custodia canonum et fidei*, i.e. *fidei et disciplinae* of all Churches.¹⁵ The bishops of other sees enjoyed the same heritage, but this was accorded on a hierarchical principle that was based only on the order of descent offered by the Apostolic Scriptures (Mt. 16:18; Lk. 22:32; Joh. 21:15–18), not on imperial decisions.¹⁶

As in Damasus' policy, also in the reflections of Leo the Great the Apostolic primacy again came to be connected with the prospect of *Roma aeterna*, as *caput orbis* and the foundation of *pax Romana*. Leo even revived in original terms the traditional theme of the providential role of pagan Rome for the evangelization of the world,¹⁷ since for the first time Romulus and Remus were identified as

10 Paul. Nol. *Carm.* 19.329–342.

11 Ambr. *Ep Extr. Coll.* 7.9–11; *CA* 13.13–14, on the privileges emperor Gratian granted to the Roman bishop in 378.

12 Gaudemet 1985, 133.

13 Teja 1995.

14 *Nov.* 17.8 (July 8, 445); for the dispute with Hilary of Arles, see Leo, *Epp.* 10 and 11.

15 Leo, *Ep.* 115.1.

16 Leo, *Ep.* 106.5.

17 Leo, *S.* 82.1 on Peter and Paul, delivered between 441 and 445.

precursors of Peter and Paul. Through those early founders, Rome had grown with many victories and had spread the law of the Empire across land and sea; but the peaceful action of *Roma Christiana* was even more glorious than pagan Rome thanks to the Apostles and to the work of the successor of Peter, the bishop of Rome.¹⁸

Without this idealized construction, for which Cassiodorus drew probably on the work of the chronograph Prosper of Aquitaine, we could not understand the exaltation of the uniqueness of Rome and its Christians at the close of the letter to John II, quoted above. It was not just an ideal belief. The Court of Ravenna had previously enacted various measures, with the agreement of the Roman Senate, in order to strengthen the privileges of the Roman bishop. One of the first acts of Athalaric was to guarantee to pope Felix IV (526–530) the ‘reserved forum’ and the exclusive jurisdiction over his own clergy. The letter can be placed at the end of 526:¹⁹

... And therefore, considering the honor of the Apostolic See, and wishing to meet the desires of the petitioners, we by the authority of this letter decree in regular course: that if anyone shall think he has a good cause for going to law with a person belonging to the Roman clergy, whatever the subject of the prosecution, he shall first present himself for hearing at the judgment – seat of the most blessed pope, in order that the latter may either decide between the two in his own holy manner, or may delegate the cause to a jurisconsultus to be ended by him [...] Should any litigant be so dishonest and with, by common opinion, such sacrilegious mind to refuse to show due respect to such a Holy See and our authority [...] Meanwhile, do you, whom our judgments thus venerate, live according to the ordinances of the Church. It is a great wickedness in you to admit such crimes as do not become the conversation even of secular men: your profession is the heavenly life. Do not condescend to the groveling wishes and vulgar errors of ordinary mortals. Let the men of this world be coerced by human laws, do you obey the precepts of righteousness.²⁰

18 Wessel 2008, 285–296; Salzmann 2010, 352–355.

19 *Var.* 8.24 is usually placed in 527 by Mommsen (*MGH AA* 12, Berlin 1894, 255), and Fridh (*CC* XCVI, Turnhout 1973, 330). Nevertheless, the opening theme – one who receives so much takes out a debt to God, which he can honor in his servants – refers to the succession as a recent event and would lead to place the letter in the last months of 526. The Roman clergy, to whom the text was sent (addressing indirectly the pope Felix IV), may have addressed Athalaric shortly after his accession to the throne, perhaps in response to a message from the king who announced his succession and urged the Roman Church to make demands: we actually have a contemporary letter from Athalaric to the Roman Senate (*Var.* 8.2.10) with similar content.

20 *Cass. Var.* 8.24.4–6: ... *Atque ideo considerantes et apostolicae sedis honorem et consulentes desiderio supplicantium praesenti auctoritate moderato ordine definimus, ut, si quispiam ad Romanum clerum aliquem pertinentem in qualibet causa probabili crediderit actione pulsandum, ad beatissimi papae iudicium prius conveniat audiendus, ut aut ipse inter utrosque more suae sanctitatis cognoscat aut causam deleget aequitatis studio terminandam ... Quod si quis extiterit tam improbus litigator atque omnium iudicio sacrilega mente*

Without dwelling on the nature of the measures, at several points the letter proclaimed the excellence of the Catholic clergy, to whom special juridical privileges were to be granted. This was part of the topic of imperial concessions of privileges, firmly rooted in Western tradition,²¹ which Cassiodorus is shown to share in other letters.²² In composing *Var.* 8.24, however, he consulted, and drew directly from *Sirm.* 15 (and its extract, *CTh* 16.2.41), since it was the first constitution which established that the clerics could be accused only in the court of the bishops, by virtue of their position in society.²³

No less significant in the letter is the admission of the special sanctity of the judgment of the pope, bishop of that Roman See to which are reserved epithets of great honor (*sacrosanctae romanae ecclesiae; Apostolicae sedis honorem; ad beatissimi papae iudicium; more suae sanctitatis; reverentiam tantae sedis*). Considering the time when the letter was written (even more so if, as has been suggested, it should be placed in the first months after the succession of Athalaric) its political significance is clear. The attribution of the title of *Apostolica sedes* to the episcopal see of Rome, and that of *Apostolicus pontifex* to the pope, was a fairly recent and almost exclusively Western phenomenon.²⁴ However, during the resolution of the Acacian schism, Justin and Justinian had

damnatus, qui reverentiam tantae sedi exhibere contemnat ... Sed item vos, quos iudicia nostra venerantur, ecclesiasticis vivite constitutis. magnum scelus est crimen admittere, quos nec conversationem decet habere saecularem: professio vestra vita caelestis est. nolite ad mortalium errores et humilia vota descendere. mundani coerceantur humano iure, vos sanctis moribus oboedite. The translation is from Hodgkin 1886, 371–372.

- 21 In the view of Rufinus of Aquileia, Constantine would have expressed the belief that the judgments of the bishop were superior to those of his officials, in so that they were directly transmitted from God, when he solemnly opened the Council of *Nicaea* (Ruf. *HE* 1.2: *Deus vos constituit sacerdotes et potestatem vobis dedit de nobis quoque iudicandi*. For its echoes in Gratian, *Decretum* 2.11.1, can. 5, see Falchi 1998, 113). The same idea is present in *Didascalia Apostolorum* (esp. 2.49.1–50.3), written in the early decades of the fourth century: Harries 1999, 191–195 and Rapp 2005, 244–245. With less emphasis, the concept appears in a constitution of 318 (*C.Th.* 1.27.1), and in *Sirm.* 1 of 333 (if genuine).
- 22 *Var.* 3.7.2; 3.30.2.
- 23 *Sirm.* 15 provoked a broad debate since Gothofredus: Gemmiti 1991, 27–28; 106; Falchi 1991, 60; Banfi 2005, 213–221. The date of *C.Th.* 16.2.41, on December 11, 411, instead of 412, has to be accepted: Delmaire 2005, 204.
- 24 *Apostolicus pontifex* is used in *Var.* 9.15.6.32 (*cum de Apostolici consecratione pontificis ...*). Still for Augustine, *Apostolicae ecclesiae* were all the episcopal sees which were founded by an apostle or by a disciple of an apostle (e.g. Corinth, Ephesus, etc.); the Roman seat was preferable defined *cathedra Petri*, while *sedes Apostolica* rather indicated the Roman community, as example for true faith and doctrine. Nevertheless, by this time popes Liberius and Damasus often gave the honorary title of *sedes Apostolica* to the Roman see (Batiffol 1925), while Eastern emperors seemed to avoid it until the time of Justin and Justinian, after the end of the Acacian schism.

both used the epithets when addressing pope Hormisdas.²⁵ This did not escape the advisers of Athalaric. Using the same honorary titles, Cassiodorus' letter reassured a Catholic audience of the quality of the faith professed by Athalaric. Although he was Arian, this would not have hindered collaboration with the Apostolic See, to which the king granted the due benefits. If, moreover, we admit that Theodoric had changed his policy after Justin had accepted the council of Chalcedon in 519,²⁶ the ordinance would help to convince the Roman clergy that Athalaric intended to return to the 'old Theodoric policy'.

On the death of Felix IV (526–530), given the growing political fragility of the Gothic government, Amalasuntha and her advisers responded positively to the openings of Justinian: they refrained from supporting candidates openly hostile to the doctrinal proposals of Eastern churchmen and endorsed the choice of the priest Mercurius, who was one of the closest collaborators of Hormisdas. Therefore, the election of that presbyter (who first assumed the different name of pope John II after his election) was quickly protected with an edict against simony. This edict was requested by the pope through his *defensor* so it is curious that Duchesne interpreted it as a kind of revenge devised by the defeated candidate Vigilius and by officials of the Court.²⁷ Its significance is completely different to this: the edict actually emphasized the moral superiority of the pope and the primacy of Rome as the Apostolic see,²⁸ and it even extolled the public role of the *basilica Petri*, since the church was ordered to expose the royal ordinance in its porch.²⁹

... Now some time ago, the most noble Senate, wishing to wipe away from its splendour the stain of foulest suspicion, took provident thought, and decreed that, in the consecration of the blessed pope, no one should pollute himself by vile avarice; a penalty was also decreed for anyone attempting such a crime. No injury was done, since, where there is no love of money, you gain a chosen candidate of real value. Praising this, and improving on it, I have sent to the blessed pope decrees that surpass the former in their brilliance, in order that worldly and corrupt ambition may be removed from the honour of Holy Church. I wish you to bring this without any delay to the notice of the Senate and Roman people, so that a measure which I desire to be carefully observed by everyone may be fixed in the hearts of all. Indeed, to impress this princely benefit on both present and future ages, I order my command and the Senate's resolution alike to be fittingly engraved on marble tablets, and placed in the atrium of the church of the blessed Apostle Peter as a

25 CA 644.5.

26 On the last years of Theodoric's rule and the extent of his changes, see the critical approach of Moorhead 1983 and Moorhead 1992, 212–245.

27 Duchesne 1883, 260–261.

28 Var. 9.15.8 and 11.

29 Var. 9.16.3.

public testimony. For the place is worthy to hold both my glorious gift, and the praiseworthy decree of the noble Senate [...]³⁰

An awareness of the complexity of the edict, the achievements of which ‘surpass in their brilliance’ not only the recent *senatusconsultum*,³¹ but also the previous decrees issued against suffrage in the Church,³² is also expressed on several occasions in the letter to the pope (*Var.* 9.15).³³ A comparison of the edict with the *Canons* of some councils against ecclesiastical corruption³⁴ demonstrates that

30 *Var.* 9.16.1–3: ... *siquidem senatus amplissimus ab splendore suo cupiens maculam foedissimae suspicionis abraderе provida deliberatione constituit, ut in beatissimi papae consecratione nullus se abominabili cupiditate pollueret, poena etiam constituta, qui talia praesumere temptavisset: non iniuria, quia tunc electi vere meritum quaeritur, cum pecunia non amatur. Quod nos laudantes et augentes inventum ad beatissimum papam direximus constituta, quae his antelata prae fulgent, ut ab honestate sanctae ecclesiae profanus ambitus auferatur. hoc vos ad notitiam senatus et Romani populi volumus sine aliqua dilatione perducere, quatenus cunctorum figatur cordi, quod cupimus omnium studio custodiri. Verum ut principale beneficium et praesentibus haereat saeculis et futuris, tam definita nostra quam senatus consulta tabulis marmoreis praecipimus decenter incidi et ante atrium beati Petri apostoli in testimonium publicum collocari: dignus enim locus est, qui et gloriosam mercedem nostram et senatus amplissimi laudabilia decreta contineat. in quam rem illum direximus, quo redeunte noscamus impleta quae iussimus. incertum enim videtur habere quod praecipit, cui rerum effectus tardius innotescit.* The translation is from Barnish 1992, 115–116.

31 In *Var.* 9.16.1, the previous SC is only remembered for the penalty the Senate decreed against simony, but it is possible to know its content from *Var.* 9.15.3, where the text of SC is apparently given *verbatim*.

32 Before Athalaric, the emperor Leo (*Cod. Iust.* 1.3.30, March 8, 469), the emperor Glicerius (Haenel 1857, 260, n. 1226, March 11, 473) and Justinian (*Cod. Iust.* 1.3.41.19, in 528), issued laws against corruption in the ecclesiastical election. Compared to those texts, Cassiodorus structured the edict taking into account both the imperial rules against the suffrage, and the *Canons* adopted at Chalcedon half a century before (451). For its originality and articulation, Athalaric’s edict may have inspired *Nov.* 123.2.1, the Justinian law which in 546 regulated the *enthronistika*.

33 E. g. in *Var.* 9.15.1 (comparing the legislation of the previous Roman emperors and that of the Gothic king, which was superior for its moral inspiration); 3 (*quod etiam ad universos patriarchas atque metropolitanas ecclesias volumus pertinere*) and 11 (*Vos quoque hoc universis, quos deo propitio regitis, episcopis intimate*), where the application of the edict is assumed to be universal.

34 Although some scholars consider the oldest action against simony was the *Canon* 2 of Serdica (ed. P.P. Joannou, t. 1, 2: *Les canons des synodes particuliers*, Rome 1962, 162), where the bishop who had obtained a letter from the *populus* – evidently local notables – to move to another diocese (Hesse 1958, 78–80) was convicted, it was actually the author of the *Apostolic Constitutions*, using words similar to the *Canon* 2 of the Council of Chalcedon in 451 (*Const. Apost.* 8.47.29, ed. M. Metzger, SC 336, Paris 1987, III, 283), that established the main ecclesiastical rules against simony (*ACO* 1.1, ed. E. Schwartz, Berlin/Leipzig 1932, 354). This document imposed the penalty for decadence against the bishop who had ordained someone for money, as well as against the individual who had received the money and against the mediator of the transaction,

the mature articulation of Athalaric's disposition stands out from the previous rules, and Cassiodorus' self-praise seems entirely legitimate.

As for the importance of the edict in enhancing the Roman See, two things are significant: first, in *Var.* 9.15.1 Athalaric claims to have issued an order that will apply to all metropolitan bishops; and second, at the end of the letter, he asks the pope to make known the edict to all the bishops he ruled (*Var.* 9.15.11), as if the measure was directed to the whole Empire. But if we consider on which regions the Gothic king could impose this law at the end of 533, and which bishops recognized the authority of the Holy See at the same period, we will be struck by the narrow geographic area under Gothic control: the Italian peninsula, Sicily, Dalmatia, Pannonia Sirmiensis, and the Gallic prefecture located in Arles;³⁵ this is an area that is drastically reduced if one checks the actual episcopal sees with which the pope maintained epistolary relationships and a direct jurisdiction. Actually, John II seems never even to have involved himself with southern Italy, the natural hinterland of the pope. His activity is documented only by the exchange of letters with Caesarius of Arles, the bishops of Gaul and the clergy of Riez.³⁶ The impression is that the universal jurisdiction the Ostrogoth king wanted to attribute concretely to the pope was in fact as much of an exaggerated formality as the honorary primacy the pope presumed to have.

The information derived from the number of letters exchanged with other metropolitan sees by the last popes of the reigns of Theodoric and Athalaric is evidently partial, mainly because before Innocent III (in the thirteenth century) no papal register survives in its original form. The copies on which we work are sometimes a narrow selection of the original correspondence; even the letters of Gregory I – 850 in all, about sixty per year – are only a tiny part of the output of the papal chancery.³⁷ Nevertheless, the depletion of the correspondence of the bishop of Rome in the second half of the fifth century is proportionally significant. The contrast between the pretensions of the bishop of Rome to

if he was a churchman; excommunication was expected only to be used against lay mediators or monks.

35 Theoderic's sovereignty was formally recognized on the Italian peninsula in 498, but after the death of Amalasuntha (April 30, 535), the region was disputed between the Goths and Byzantines up to 562. Sicily gained by Theoderic between 476 and 491, was preserved by the Goths until Belisarius conquered the island at the end of 535. Dalmatia (and perhaps Savia) was reconquered in 481 and Pannonia Sirmiensis by 508; Vitiges gave up both of them in 536. The Gallic prefecture, located in Arles, had been acquired in 508/510; Liberius there was prefect up to 534, although in 532 the Franks had already attacked Arles, after Amalasuntha in 530 had renounced the territory north of the Durance; finally, in 537, Vitiges ceded it to the Franks: Wolfram 1985, 509, 534–540, 556.

36 *Epp.* XII–XIV, in Morin 1942, 18–28.

37 Lane Poole 1915, 37; Jaffé 1956, I, 2462, 2551.

extend *cura, onera, principatus* to all churches throughout the Empire and the fact that, instead, his authority was limited to increasingly smaller parts of the West cruelly exposes the rhetoric of Cassiodorus. We believe that, apart from the recognition of the universality of the Apostolic primacy of Rome, the proclamation of the universal jurisdiction of John II was instrumental in establishing Gothic power.

The order to engrave the text of the edict and the Senate's resolution alike on marble tablets, to be placed in the atrium of St. Peter,³⁸ served a similar purpose. A note is added in the letter: 'it is a worthy place to hold my glorious gift, and the praiseworthy decree of the noble Senate'. It does confirm what other documentation seems to indicate: this was the first case of a public display of official decrees in this sacred space. It was not, however, the first episode to give that church a sort of public dimension. Since its foundation, St. Peter had always held special functions: as a center of assistance to the poor,³⁹ and as a 'resting place' of the emperor during the *adventus* ceremony, at first occasionally (perhaps since Honorius),⁴⁰ then as his main stage before entering Rome, giving homage to the Senate and the people, as practised by Theodoric, and continued by Totila and other kings until Charlemagne.⁴¹

The confession of St. Peter served as a notarial archive and, for the most important donations, may have facilitated Athalaric's decision to use the *atrium* of St. Peter as the place for posting his decree.⁴² We must not forget, however, that both senatorial and royal decrees regulated ecclesiastical behaviour and, for this very reason, that place seemed to be the most appropriate for the publication of such an article. But considering the times in which the Petrine church had come to acquire this civic role, this development would seem particularly connected with the determination of Western emperors to support the doctrine of the primacy of the Apostolic See in competition with the similar attitude of the Eastern emperors after the Chalcedonian Council. In this sense the contribution given to this doctrine by pope Symmachus should be also stressed: he chose St. Peter as an alternative residence to the Lateran during the long period in which that Basilica remained in the hands of Laurentius. This was a strategic choice topographically, but was also one with strong resonances

38 *Var.* 9.15.12–16.

39 The Church of St. Peter developed this vocation for welfare as early as the fourth century A. D. (Jerome, *Ep.* 22.32; Paulinus of Nola, *Ep.* 13.13); but this activity was increased in the Gothic age during Gregory's papacy (Gregory, *Dial.* 4.38.1), when it acquired a public dimension.

40 Frascchetti 1999, 261–263.

41 Humphries 2007, 46.

42 Liverani (forthcoming).

in terms of ideology, because it served to reaffirm the legitimate right of Symmachus to maintain the contested title of bishop of Rome.⁴³

At the time when the edict against simony was issued, the Ostrogothic king – getting profit from Cassiodorus' political culture – seemed to carry out the same strategy some Western emperors before him contrived. The kind of protection that Cassiodorus and Athalaric extended to the Apostolic See and its bishop appeared all the more necessary as the events recorded a strong imbalance of power in favour of Justinian. His diplomatic skill in dealing with theological questions shows a keen awareness of possible pitfalls: in the letter sent to the pope in June 533, he reaffirmed the legitimacy of the title of *Theotokos* for the Mother of Christ.⁴⁴ But, conscious of the hostility this would have caused in the West, he did not fail to mention these councils of Ephesus and Chalcedon, on which Rome based the orthodoxy of faith. Nevertheless, in order not to incur the disapproval of the Monophysite bishops, those same councils were absent from the edict he had already sent to his patriarch.⁴⁵ In the Justinian text, the proclamation of Rome as Apostolic see⁴⁶ and the assertion of the primacy of the Roman bishop were underscored by the title of *caput omnium sanctorum ecclesiarum* addressed to John II;⁴⁷ the Roman bishop was also assigned the task of safeguarding the unity of the Churches.⁴⁸ Such expressions have been interpreted as if the emperor of the East recognized the universal jurisdiction of Rome.⁴⁹ However, the mere fact that Justinian published his edict,⁵⁰ sending a copy to Epiphanius on 26 March, but waiting until June to send it to the pope, shows that the emperor considered himself the supreme authority of the Empire, with his own opinion on religion binding for all.

43 New buildings and ornaments embellished the church from the age of Honorius (for more on the dynastic tomb, built at the end of the south transept, see: Liverani 2005, 75; Paolucci 2008). Pope Symmachus, in particular – perhaps in connection with Theoderic's arrival in Rome – began the decoration of the St. Peter door, on the trans-Tiberine side of Ponte Elio, with an image of Christ who is called *ianitor* of the city in the inscription (*ICUR* II, 4107: Liverani 2007, n. 73) and it is likely that it was he who monumentalized the *porticus Petri*. He also built shelters in the immediate vicinity of the basilica (*LP* LIII, p. 262, 3–8; Liverani (forthcoming), where according to some sources, Theoderic ordered the Treasury to distribute grain supplies to beggars.

44 The letter is included in the response that the pope sent him on March 25, 534: *CA* 84.320–328.

45 *Cod. Iust.* 1.1.8: March 15, 533.

46 *CA* 84.322.8.18 *et alia*.

47 *CA* 84.322.23–24.

48 *CA* 84.322.12–14.

49 Batiffol 1938; Magi 1972, 107–118.

50 *Cod. Iust.* 1.1.8, March 15, 533.

Justinian's expressions of deference to the pope and his recognition of Roman supremacy were no less insidious: in the eyes of the Byzantine emperor, Rome had primacy over the Catholic world only because Constantinople was the same as Rome. In the *Libellus fidei* (28 March 519), Justinian established 'that the see of the apostle Peter is one with that august city'.⁵¹ Pope Hormisdas accepted that document in order to substantiate the reconstructed Christian unity, and could not refuse Justinian some relics of the Holy Apostles.⁵² In their honor Justinian built a church next to the imperial residence, the first to Peter and Paul in Constantinople.⁵³

In about thirty years, Justinian's pretensions to dominate even the dogmatic definitions of faith had become much more evident to the intellectual functionaries of the Western Court. A few months after issuing *Var.* 11.2, when John II had accepted Justinian's new *professio fidei*,⁵⁴ Cassiodorus signed a letter that some senators – Avienus, Liberius, Severinus, Fidelis, Avitus, Opilio, Johannes, Silverius, Clementianus, Ampelius – had decided to send to the pope.⁵⁵ They asked John II why he had accepted Justinian's profession of faith and condemned the *Acemeti* monks whose formula was strongly Chalcedonian, and whom the pope Hormisdas had previously supported.⁵⁶ The senators' surprise confirms that the pope's decision marked the end of the harmony between John II, the Court of Ravenna, and the Roman Senate, all of whom had been close when the pope was elected. The death of Athalaric (534) seemed to affect their decisions to mediate with Byzantium without yielding anything about the centrality of Rome as the seat of the Senate and supreme Apostolic

51 CA 159.608.5–8: *sanctissimas enim dei ecclesias, id est superioris vestrae et novellae istius Romae, unam esse accipio; illam sedem Apostoli Petri et istius augustae civitatis unam esse definio*; cf. also CA 161.613.9–13.

52 Hormisdas, *Ep.* 66 and *Exemplum Epistolae Iustiniani ad Hormisdam* in Mansi 8.482–484; Hormisdas, *Ep.* 66 (where the pope remembers to have sent *Beatissimorum Petri et Pauli sanctuaria* to Constantinople) is also published in PL 63, 477 = Jaffé 1956, I, p. 106 = Thiel 1974, I, 886; cf. Sardella 2000, 482.

53 Proc. *De aedificiis* I, IV ed. Dewing-Downey, Cambridge, MA 1954, 43–44. Next to the Holy Apostles' church, Justinian also built a church dedicated to the martyrs Sergius and Bacchus, and a monastery for noble men (Cedrenus, in PG 121, 700 C); Janin 1969, 451–45.

54 CA 84.320–328.

55 Only some of them are well known: Avienus (perhaps *caput senatus*: PLRE II, 192); Liberius (*PPOGalliarum*: PLRE II, 677–681); Severinus (who could be the same *vir illustris* of *Var.* 5.14 and 9.9: PLRE II, 1001); Fidelis (*PPOItaliae* after Cassiodorus: PLRE II, 460–470); Avitus (perhaps a relative of Ennodius: PLRE II, 195); Opilionis (*CSL* in 527–528: PLRE II, 808); Johannes (the *arcarius* from *Var.* 5.6–7: PLRE II, 611); Silverius (a *vir illustris* with the same name occurs in *CIL* XV, 7538: PLRE II, 1012); Clementianus (from the Nicomachi Flaviani?: PLRE II, 303); Ampelius (perhaps the same from *Var.* 5.35 and 39: PLRE II, 74).

56 *Epistola ad senatores*, in ACO IV, 2, 206–210.

see, and above all, without giving in on the promotion of the Court of Ravenna and its officials as active creators of cooperation between Roman civilization and Gothic power.⁵⁷

Yet even Theodatus, after the violent elimination of Amalasuntha, seems to have adopted the same strategy, hoping to maintain his authority over Italy. In this light it is necessary to re-read *Var.* 12.20, which, when properly understood, provides a further, important example of the described dialectic between Ravenna's government, the bishop of Rome and the emperor of Byzantium.

Your fidelity will remember, as I do, the case of the holy Agapitus, pope of the city of Rome, when, by royal command, he was sent on an embassy to the prince of the East. He gave pledges, and received from you so many pounds of gold, with a receipt made out in due form, so that our provident lord might also speed the departure of one whom he had suddenly ordered away. By lending him money in necessity, the king initially made a generous provision; but how much more gloriously has he acted by giving away what might have been returned to him with thanks! [...] He was more a deputy than a donor, for he whose property is seen to bear the cost must get the credit. What may not be the influence on a pious prince of such an embassy, assuredly despatched in so remarkable a manner? Therefore, advised by my instructions, and fortified by the royal command, you are to give back the vessels of the saints and the signed obligation, without delay, to the holy Apostle Peter's men of business, so that objects returned to our advantage may soon fulfill their wish. Let the church utensils that are famous throughout the world be restored to the hands of the deacons. Let them be given what was once their own, since what the pope legally pawned, he justly receives as a gift.⁵⁸

Cassiodorus sent this letter to the treasurers of the praetorian prefecture to order the restitution of sacred vessels to the church of St. Peter, which had been

57 This ideal project was still alive when Cassiodorus had been elected praetorian prefect: Troncarelli 1989, 582. It is noteworthy that, in the letter sent to the Roman Senate to announce the Cassiodorus' new election, Athalaric mentioned his recent *Gothorum historia* (*Var.* 9.25.4 ff.); that work, combining the old *origo* of the Goths with the *historia* of the Romans, gave legitimacy to the ideal function of the Goths as the guardians of *civilitas*: Giardina 2006, 37–38.

58 *Var.* 12.20.1–3: *Retinetis mecum, fidelissimi viri, sanctum Agapitum urbis Romae papam, cum ad Orientis principem legationis gratia mitteretur iussione regia, datis pignoribus a vobis tot libras auri facto pittacio sollemniter accepisse, ut cui providus dominator iussit, ad subitum eius etiam urgeret egressum. primum quidem benigne praestitit qui in necessitate mutuas pecunias dedit: sed quanto gloriosius fecit etiam illud largiri, quod cum gratiarum actione potuisset offerri! 2. ... distributor fuit potius quam donator, quia necesse est illi applicari, de cuius facultatibus videbatur expendi. quid non agat apud pium principem talis legatio, quam destinatam singulari constat exemplo? 3. Quapropter nostra praeceptione commoniti et regia iussione securi sanctorum vasa cum obligatione chirographi actoribus sancti Petri apostoli sine aliqua dilatione refundite, ut lucrose redditae celeriter impetrare videantur optata: referantur manibus levitarum ministeria toto orbe narranda: donetur quod proprium fuit, quando iuste per largitatem recipit quod sacerdos legibus obligavit.* The translation is from Barnish 1992, 173–174.

pawned at the start of a mission to the East by pope Agapet. In the sources the content of this mission is not immediately perspicuous. Procopius omitted it,⁵⁹ but it is mentioned by the *Liber Pontificalis*, by Liberatus of Carthage, and quoted by the continuator of the Chronicle of Marcellinus Comes. According to the *Liber*, the pope was sent (*hic missus est*) to calm the outrage over the death of Amalasuntha, who had been imprisoned at the end of 534, and killed on 30 April 535, shortly before the election of Agapet.⁶⁰ But there is a clear inconsistency between the secular reasons given at the beginning of Agapet's *Life*, the description of the mission, which focuses exclusively on the doctrinal achievements of the pope, and the concluding sentence, according to which 'the pope got everything he had gone to the East for'.⁶¹

Liberatus of Carthage is obviously independent from the *Liber*, but his narrative follows the same structure: after brief remarks on the political goals that the pope should have achieved, a long account is given of the religious clashes between Agapet, Justinian, and the new monophysite bishop of Constantinople. Leaving Italy as a champion of the Senate, after Theodatus had threatened to kill wives, sons and daughters of all Senate members if they did not try to stop the Byzantine military initiative, the pope did not object at all to the reasons, cynically advanced by the emperor, that the shipping costs were too high to recall the army from Italy; but with fierce determination, Agapet led what Liberatus describes as a *legatio Christi* to a successful conclusion.⁶²

The difference between the story in the *Liber Pontificalis* and in Liberatus about the political ends that the papal embassy should have achieved confirms that they did not draw upon an official report, but rather, they speculated about the contents of the mission on the basis of well-known historical events. The pope, in charge of a political mission from a tyrant king, used the trip to secure the triumph of true faith. This forced the Eastern emperor to recognize the Apostolic primacy of Rome and to exile the heretical bishop. All this offered a framework for relations between the Gothic king, the Holy See and the Byzantine emperor, which was strictly functional to the ideological debate in which the deacon of Carthage and the author of the *Liber Pontificalis*, who wrote during or shortly after the pontificate of pope Vigilius,⁶³ were both involved.

59 It is strangely absent also in Wolfram 1985, 579–586.

60 *LP* 59.287.5–7.

61 *LP* 59.287.8–20; 288.1–4: *qui vero Agapitus papa omnia optinuit ex qua causa directus fuerat*.

62 Liberatus, *Breviarium* 21, in *ACO* II, 5, ed. Schwartz, Berlin 1936, 135, 146–147.

63 Still awaiting the translation and commentary of Liberatus' *Breviarium* by Ph. Blauddau and F. Cassingena in a forthcoming volume of *Sources Chrétiennes*, see for the time being, in particular, Gleede 2010 and Meier 2010.

But all this does not necessarily correspond to the sequence of events. The comparison between *Varia* 12.20, and some documents collected in the *Collectio Avellana* leads us to reconstruct the story in a different way, as modern interpreters suggest.⁶⁴ As the continuator of the Chronicle of Marcellinus Comes, Cassiodorus does not explain why Theodatus had asked the pope to leave for Constantinople.⁶⁵ However, he recalls some details of the embassy: the mission had been ordered by the king (*iussione regia ... iussit*); since the church had no money for the mission, and in order to avoid delaying the departure, Theodatus had generously lent gold to fund it (ll. 4–5); at some point during the embassy, Theodatus, showing great generosity, had even decided to return the sacred vessels that had been asked as a pledge at the start (ll. 6–7, 17–23); for his part, the pope, acting as a *donator* – indeed *distributor* (l. 14) – of gold he had on loan, had received so many gifts in return that he could make the trip free of cost (l. 11); but it was royal generosity that enabled Agapet to obtain everything he wanted from Justinian (ll. 15–16).

One might think that Cassiodorus skips over the reasons why the pope had been sent to the East in order that he might avoid saying explicitly that the mission was the result of a royal command, arrogant and tyrannical, as the ecclesiastical sources suggest. In this sense, the silence of the praetorian prefect would confirm the idea that the pope had been forced to undertake a long journey to support the indefensible position of someone who had removed a legitimate queen, and he did that just to avoid the war in Italy. Nevertheless, Cassiodorus would not have used terms such as *iussio regia* or *iussit* in a letter intended to enhance the generosity of the king whose prefect he was, had the timeliness of the royal order not added a positive element to the rhetorical exaltation of Gothic power. If the departure of the pope, as it appears from several references in the sources, was decided at the end of October 535, the real motivation was Agapet's wish – of course, immediately perceived and used by the king – to restore his authority in the East.

In the pope's view, Justinian, who was always ready to recognize and even enhance the Apostolic primacy of Rome in his diplomatic correspondence, had recently violated it in different ways. On 14 April 535, by an act of sovereign will, he had created a new province (*Prima Iustiniana*) in the Balkan Peninsula, based in *Tauresium*, his hometown, ecclesiastically independent of the See of Rome.⁶⁶ In a letter dated 15 October 535, the pope proclaimed the rights of *principatus S. Petri* on the new area,⁶⁷ but the question – unresolved during his

64 Bertolini 1941, 127–129; Bertolini 2000, 505; Barnish 1992, 174.

65 *Chron.* s. a. 535 MGH AA 11, 105.

66 *Novella* 11, II; IV (in this same law he asked the new archbishop to ordain a bishop *in Aquis*).

67 CA 88.335–336.

stay in Constantinople – was not finally settled until the troubled papacy of Vigilius.⁶⁸ In that same period, the author of the *Liber Pontificalis* struggled to enhance the work of Agapet to push the pious but reluctant prince to humiliate himself in front of the Apostolic See.

From the same epistle to Justinian, it is also clear that the pope was troubled by another case of severe oppression which seemed impossible to resolve in Rome: in the vicariate of Thessalonica, the bishop of Larissa had been deposed by Eufemius (Anthimus' predecessor in Constantinople) and replaced by Achilles, following an imperial order. The deposed bishop had appealed to the pope but the papal legates, already sent to Constantinople, could not settle the issue.⁶⁹ Finally, during June 535, Anthimus was called to fill the vacancy of Constantinople. The appointment, which according to Church sources was strongly supported by Theodora, violated the *Canon* 23 of Nicaea, since Anthimus was the former bishop of Trebizond.⁷⁰

In the context of the tensions arising between the East Court and the Gothic kingdom after the death of Amalasuntha, the manifest intention of the new pope requiring Justinian to show a real respect for the Apostolic primacy offered certain advantages to Theodatus. 'Ordering' the pope to go promptly to the East, despite the difficulties of the Holy See to afford such an expensive trip, the Gothic king could present himself, like Theodoric and Athalaric before him, as the guardian and defender of Western Catholicism. If the pope was then able to keep in check the clear will of doctrinal independence expressed by Justinian for as long as possible, the secular diplomacy would have had the opportunity to negotiate win-win solutions for the Gothic king. In reality, although Justinian had let Mundo, as *magister militum* of Illyricum, begin an offensive in Dalmatia (occupied before the end of 535) and Belisarius (already in Sicily to conduct the war against Carthage) had been ordered to occupy Catania, Syracuse and Palermo,⁷¹ negotiations between Theodatus and Justinian continued.⁷²

Theodatus' plans, at least until the second half of March 536, seemed to proceed according to the expectations of the king: from *Varia* 12.20 is clear that the vessels were returned when the pope, even during winter, showed his refusal

68 *Novella* 131 (March 18, 545), II: after the proclamation of primacy of Roma (... *ut veteris Romae papae primus omnium sacerdotum sit*), Justinian confirmed that the archbishop of Iustiniana Prima had the jurisdiction on all provinces mentioned in *Novella* 11, II and he added: *ipse vero* (scl. the archbishop) *a proprio synodo creatur et in ipsis provinciis ei subiectis locum obtineat sedis apostolicae Romanae secundum ea quae a sancto papa Vigilio constituta sunt*.

69 CA 88.337–338.

70 Liberatus, *Breviarium* 21, p. 136, 147, 7–10.

71 The cities were conquered on December 31, 535: Wolfram 1985, 582.

72 They included, from time to time, Theodatus' willingness to hand over parts of Italy and large sums from his personal funds to the Eastern emperor (Wolfram 1985, 583).

to concede the legality of the transfer of Anthimus to Constantinople, and demonstrated his determination to reject any compromise on his orthodoxy.⁷³ Justinian, however, who was the real architect of reconciliation with the Church of the West at the same moment when he had turned his ambitions to Italy, was clearly aware of the political weight that the Church might exercise if hostile to the Empire: having sent the pope a copy of the letter that in 533 had satisfied the doctrinal demands of John II, and after exiling Anthimus and accepting the consecration of Menas by Agapet, he finally obtained papal approval.

However, the terms under which these long negotiations between pope and emperor were conducted can be read between the lines of the letter, which the pope wrote to Justinian on 18 March 536. He welcomed and praised the imperial profession of faith not because he admitted any *auctoritas praedicationis* by a layman, but because the text validated the zeal of the emperor in expressing a belief that was fully consistent with the rules of the Fathers.⁷⁴ Agapet was the son of a priest, who was assassinated in 502 for his devotion to pope Symmachus,⁷⁵ but he also had lit a bonfire in the middle of the church shortly after being elected, in order to destroy the anathema launched against Dioscoros by Boniface II, and to rally all the Roman clergy around its bishop.⁷⁶ He was probably aware of the real purposes of Theodatus in urging him to go to Constantinople, but since the king's intent would match the need of the pope to hold the doctrinal autonomy of the Petrine see and reassert papal jurisdiction over the Empire, that mission to the East should be understood rather as a strategy agreed by pope and Ostrogoth king.

The new agreement between Empire and Church was eventually achieved at the expense of Theodatus, and influenced the Gothic king no less than the first successes of Mundo and the departure of Belisarius to Africa, where the troops of Carthage had rebelled. It was not by chance that Theodatus was forced to go in the offensive after Easter 536, that is, after the restoration of relations between Justinian and Agapet. Forgetting the generous offers he and his wife had made to Justinian, Theodatus even imprisoned the ambassadors of Byzantium; when news came of Agapet's death, he imposed on the Roman

73 The order to return the sacred vessels, used as pawns, should be placed in the period in which the pope was still alive (before April 22, 536: *LP* 59.288.4–6) and negotiations with Justinian were still open. In *Var.* 12.20.2–3 (*Quid non agat ...? Quapropter ... refundite*), the order of restitution appears as a result of the confidence that Agapet can still get a lot from the pious prince of Constantinople. *Terminus ante quam* of the letter, therefore, must be considered the first half of March 536, on which dated a new agreement between Agapet and Justinian.

74 *CA* 91.343.13–18.

75 *LP* 53.261.4–5. Cf. *PChBE* 2.1.45–46.

76 The dramatic gesture is appreciated by *LP* 59.287.2–4, the only source on the event.

clergy Silverius as new pope, a candidate of his own choice.⁷⁷ He was evidently convinced that through the son of pope Hormisdas he could still get the support of the Catholic clergy and the aristocracy of the West, a support which, actually, only Theodatus' repeated military setbacks eroded beyond repair.

The 'primacy of the Apostolic See' was a politically active doctrine: it benefited the pope no less than the government of the Western Empire, since it could help both of them to maintain an important political function of Rome in the face of the Western part of the Empire breaking up and in the face of the over-powering importance of Constantinople and its emperor. The political significance of the doctrine of the 'supremacy of the Apostolic See' was clear to Theodoric, who took advantage of the Acacian schism and became a champion of the Church of Rome and its bishop for almost the entire duration of his reign. But the strategic agreement between the bishop of Rome and the Ostrogothic king remained a key point of the international political balance also for the successors of Theodoric. They guaranteed to the Apostolic See jurisdictional privileges for moral and political control over the other ecclesiastical sees: these privileges gave concrete substance to the claims of doctrinal primacy of the bishop of Rome (*Var.* 8.24; 9.15 and 16). Despite a different picture the Catholic sources drew upon – since after the end of the Ostrogothic government they sought to dissociate the activity of the popes from the purposes of the last Ostrogoth kings – Theodatus, too, worked towards the same aims. *Var.* 12.20, in particular, must be read against the same context of good relations between the Roman See and Ravenna's government: around the end of October 535, the mission of Pope Agapet at the Court of Justinian sprang from an agreement between the pope and Theodatus in an attempt to preserve in Italy an Ostrogothic government that was relatively independent of Byzantium.

Bibliography

- Banfi, Antonio (2005), *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del privilegium fori in diritto romano e bizantino*, Milan.
- Barnish, Samuel J.B. (1992), *The Variae of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator, the Right Honourable and Illustrious Ex-Quaestor of the Palace, Ex-Ordinary Consul, Ex-Master of the Offices, Praetorian Prefect and Patrician: being Documents of the Kingdom of the Ostrogoths in Italy, chosen and illustrate the Life of the Author of the History of his Family. Translated with Notes and Introduction*, Liverpool.
- Batiffol, Pierre (1938), "L'empereur Justinien et le Siège apostolique", in: id., *Cathedra Petri*, Paris, 267–279.
- Batiffol, Pierre (1925), "Papa, Sedes apostolica, apostolatus", in: *Rivista di Archeologia Cristiana*, 2, 99–116.

⁷⁷ Sotinel 2000, 508–512.

- Bertolini, Ottorino (1941), *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Rome.
- Bertolini, Ottorino (2000), "Agapito I, santo", in: *Enciclopedia dei Papi*, Vatican City, 504–507.
- Cracco Ruggini, Lellia (1991), "Quirinus and Peter: The Ideological Function of an Ancient Cult (IIIrd–IVth Century)", in: Maciej Salamon (ed.), *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium. Symposium Uniwersytet Jagielloński (Cracow 1987)*, Cracow, 9–34.
- Cracco Ruggini, Lellia (2001), "Pietro e Paolo a Roma nel Tardoantico e le tradizioni dell'Urbs arcaica", in: *XXIX Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 4–6 maggio 2000): Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, Rome, 373–392.
- Delmaire, Roland (ed.) (2005), *Code Théodosien livre XVI. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438)*, Paris.
- Duchesne, Louis (1883), "La succession du pape Félix IV", in: *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité* 3, 239–266.
- Falchi, Gian Luigi (1991), "La tradizione giustiniana del materiale teodosiano (CTh XVI)", in: *Studia et Documenta historiae et iuris* 57, 1–123.
- Falchi, Gian Luigi (1998), *Fragmenta Iuris Romani Canonici*, Milan/Rome.
- Fraschetti, Augusto (1999), *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Rome/Bari.
- Gaudemet, Jean (1985), *Les sources du droit de l'Eglise en Occident*, Paris.
- Gemmiti, Dante (1991), *La Chiesa privilegiata nel Codice Teodosiano*, Naples/Rome.
- Giardina, Andrea (2006), *Cassiodoro politico*, Rome.
- Gleede, Benjamin (2010), "Liberatus' Polemik gegen die Verurteilung der drei Kapitel und seine Quelle. Einige Beobachtungen zu *Breviarium* 19–24", in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 14, 96–129.
- Harries, Jill (1999), *Law & Empire in Late Antiquity*, Cambridge.
- Hodgkin, Thomas (1886), *The Letters of Cassiodorus*, London.
- Humphries, Mark (2007), "From emperor to pope? Cerimonial, space, and authority at Rome from Constantine to Gregory the Great", in: Kate Cooper/Julia Hillner (eds.), *Religion, Dynasty, and Patronage in early Christian Rome, 300–900*, Cambridge, 21–58.
- Jaffé, Philip (1956), *Regesta Pontificum Romanorum*, Graz (reprint of 1885).
- Janin, Raymond (1969), *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I. *Le siege de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Les Églises et les monastères*, Paris.
- Lane Poole, Reginald (1915), *Lectures on the History of the Papal Chancery down to the Time of Innocent III*, Cambridge.
- Liverani, Paolo (2005), "Honorii et Mariae mausoleum, sepulcrum", in: *Lexicon Topographicum Urbis Romae* 3, 75–76.
- Liverani, Paolo (forthcoming), "St. Peter's and the city of Rome between Late Antique and early Middle Ages", in: *Old St Peter's Rome. Proceedings of the Conference held at The British School at Rome, 22–25 March 2010*.
- Lizzi, Rita (1989), *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annonaria nel IV–VI secolo d.C.)*, Como.
- Magi, Luigi (1972), *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI–VII secolo)*, Rome/Louvain.
- Mazzarino, Santo (1974), "Prima Cathedra: docenza universitaria e 'trono' episcopale nel II/III secolo (1966)", in: Idem, *Il basso Impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Rome/Bari, 151–170.
- Meier, Mischa (2010), "Das *Breviarium* des Liberatus von Karthago. Einige Hypothesen zu seiner Intention", in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 14, 130–148.

- Moorhead, John (1983), "The Last Years of Theodoric", in: *Historia* 32, 106–120.
- Moorhead, John (1992), *Theodoric in Italy*, Oxford.
- Morin, Germain (ed.) (1942), *Sancti Caesarii Episcopi Arelatensis, Opera omnia*, II, Maretioli.
- Paolucci, Fabrizio (2008), "La tomba dell'imperatrice Maria e altre sepolture di rango di età tardoantica a S. Pietro", in: *Temporis Signa* 3, 225–252.
- Pietri, Charles (1961), "Concordia Apostolorum et Renovatio Urbis (culte des martyrs et propaganda pontificale)", in: *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité* 73, 275–322.
- Pietri, Charles (1976), *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–447)*, I–II, Rome.
- Rapp, Claudia (2005), *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Salzmann, Michele (2010), "Leo in Rome: the evolution of episcopal authority in the fifth century", in: Giorgio Bonamente/Rita Lizzi Testa (eds.), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV–VI secolo d. C)*, Bari, 343–356.
- Sardella, Teresa (2000), "Ormisda, santo", in: *Enciclopedia dei Papi*, Vatican City, 476–483.
- Sotinel, Claire (2000), "Silverio, santo", in: *Enciclopedia dei Papi*, Vatican City, 508–512.
- Teja, Ramon (1995), *La "tragedia" de Efeso (431): herejía y poder en la Antigüedad tardía*, Santander.
- Thiel, Andreas (1974), *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae [...]*, vol. I, Hildesheim/New York (reprint from 1867).
- Troncarelli, Fabio (1989), "Il consolato dell'Anticristo", in: *Studi Medievali* 3.2, 30, 567–592.
- Wessel, Susan (2008), *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, Leiden/Boston.
- Wolfram, Herwig (1985), *Storia dei Goti*, Rome (Italian translation of German original from 1979).
- Zimmermann, Odo John (1967), *The Late Latin Vocabulary of the Variae of Cassiodorus*, Hildesheim (reprint of 1944).

III. Der Fall Roms als Lehrbeispiel

MARCO FORMISANO

Grand Finale.
Orosius' *Historiae adversus paganos*
Or the Subversion of History

The Sack of Rome was important not only because of its material effects but also, and arguably perhaps even more, for the intellectual discussion it generated. After 410, pagan intellectuals argued that the invasion of the city by the Goths was to be seen as a punishment meted out by traditional divinities disturbed at being substituted by the Christian religion. Augustine's *City of God* (written between 412 and 427) and Orosius' *Histories against the pagans* (written between 416 and 418), while so different from each other in so many respects, both represent colossal attempts at responding to that argument by rewriting and revising the entire history of Rome and its culture. In fact, it could be argued that this circumstance provoked a particularly acute and urgent kind of historical revisionism, connected with a Christian need for the redefinition of time and with it a reconfiguration of traditional historiographical categories. The *Historiae* were destined to have a tremendous impact: they became *the* source of ancient history in the Middle Ages until the humanistic rediscovery of classical historians. The work was transmitted in more than two hundred manuscripts, several translations were made into European vernacular languages and into Arabic, and its enormous influence through the Middle Ages is exemplified by Dante's *Paradiso*, where Orosius, as we shall see, is called 'pleader of Christian times'.¹

As important as it proved to be, however, the *Historiae* is a very peculiar text, elusive and difficult to describe. Orosius' seven books contain a universal narration from Adam until 417 AD, and as such the *Historiae* represent an important innovation within both pagan and Christian historiography. Generally speaking, pagan historians concentrated their narration on the Greco-Roman world, while Christian historians were inclined to neglect political history and to produce chronicles with a clear tendency to emphasize Jewish history and to marginalize Greco-Roman history.² A characteristic tension in Orosius' narration has been highlighted by Giuseppe Zecchini: the

1 See Fear 2010, 25.

2 On universal history see the fundamental Momigliano 1963. For its implications for the history of ideas in Western culture see Fukuyama 1992, 55–70.

use of two very different pagan sources for his Christian history, the anti-Augustan Pompeius Trogus, who represents the sole Latin predecessor of Orosius in writing universal history, on the one hand, and the Augustan Romanocentric Livy on the other.³ The very bookishness of Orosius' *Historiae*, which has been rarely noticed or discussed as such, is precisely the reason why modern scholars tend to underestimate, if not overtly scorn, this text and its historical methodology;⁴ and, although the topic of this work is *history*, its peculiar nature makes it hard to align with the ancient historiographical genre in general and other late antique historians in particular.⁵ The strongly bookish nature of this text makes it a typical product of late antique literary culture;⁶ at the same time there is something in this work which might remind post-modern readers of the impossible universal books and labyrinthic threads of fantastic encyclopaedias they find in the tales by Jorge-Luis Borges.

Direct references to the events of 410 – events which constitute the *raison d'être* of this text – punctuate Orosius' work, but it is not my aim here to offer a full catalogue or analysis of these passages. Instead, as a means of countering the long tradition of “using” Orosius as a “source”, I ask questions about the deeper structures of this text as literary artefact within the complex and variegated late antique literary context. In what follows, after providing some theoretical background, I propose a reading of Orosius' *Historiae* which focuses on the following key issues: Orosius' relationship to his teacher Augustine; the role of the panegyric mode; Orosius' geography; his use of synchronisms; and his anti-historiographical stance. Uniting all of these is my commitment to reading the *Historiae* in the first instance *as a text* and my interest in exploring Orosius' position within the late antique debate on historiography and its aims. As I hope to show, the *Historiae* not only represent a revisionist attempt at reinterpreting human history from a Christian point of view, but tend towards a deconstruction of the discourse of classical historiography itself.

* * *

3 Zecchini 2003, 321–322.

4 Näf 2010, 200, for instance, emphasizes that when Orosius reports information stemming from previous sources, he does not care much about their original argumentative context.

5 The very fact, too, that in the Middle Ages the *Historiae* were called *Ormesta* or *Ormista*, a term whose meaning remains obscure, can be seen as a further sign of the difficulties readers have had in classifying this text as pure historiography. Whether it is an abbreviation of *Orosii mundi historia* or an old Breton word for “destruction”, this exotic word is in any case a strange way to refer to such a monumental work of reference. See Arnaud-Lindet 1990, XIII f. for further discussion.

6 See Clark 2007, 138: “Bookishness, like asceticism, is a late antique tendency”.

It seems to be the destiny of many late antique authors, even those who had a strong influence on European literature, philosophy and science in subsequent ages, to be partially or fully neglected within current scholarship. This is certainly the case with Orosius, one of the most neglected of ancient historians. Half a century ago, Eric Hobsbawn wrote of Orosius and two other universal historians, Baronius and Bossuet, that they “are dead as historians because no historian today cares a rap what they wrote, thinks their views worth a minute’s consideration, or modifies his work because of theirs”;⁷ and it would seem that not much has changed since then. Whenever the historical and doctrinal dimensions of Orosius’ work have been taken into consideration, the inevitable conclusion seems to be that he is contradictory, in bad faith and motivated by *parti pris*.⁸ Even the title of the text, I would argue, with the apologetic and aggressive gesture contained in the phrase *adversus paganos*, stirs up antipathy since it clashes with a prevalent understanding of historiography as neutral knowledge, or even if full neutrality is acknowledged to be impossible, there is a widespread understanding that historiography *a priori* cannot be *against* someone. In short, Orosius has generally proven to be rather unappealing; he gives rise to discontent and frustration, especially for historians, since he not only seems malevolent and malicious towards the pagan tradition but stands in a conflicting relationship with Augustine, whose commission, it has recently been argued, he did not even understand.⁹

Only recently has Orosius’ work received a certain degree of attention in the wake of the general rediscovery of late antique culture and literature.¹⁰ Most recent treatments of Orosius, however, have concentrated on the historiographical aspects of the *Historiae*, shedding light on such matters as sources, the chronological structure of the narration, the position of Orosius within contemporary historiography and in particular within Christian universal

7 Quotation from Mommsen 1959, 325

8 Typical of this view is Paschoud 1967, 276–292 (in particular 277: “le parti pris simpliste d’un épigone stérile qui suit avec des oeillères la voie que lui a indiqué le maître”); see also the dismissive judgment en passant of Matthews 1989: 6, along with the reactions to Zecchini’s positive comment (Zecchini 2003, 320: “a masterpiece of Christian Latin historiography”) by Kany 2007, 576, n. 47 und Brandt 2009, 133: “Nein, ein ‘masterpiece’ der Geschichtsschreibung sind die *Historiae* des Orosius gewiß nicht.” Merrills 1995 avoids comparing Orosius to Augustine (see for instance p. 35 and 43), yet implicitly ranks the Spanish presbyter as second (p. 38 and passim).

9 See O’Donnell 2004, 208: “Orosius never understood a tithe of what Augustine was saying.”

10 Orosius is the most important author treated in Merrills 2005. See also Zecchini 2003, Brandt 2009, and the English translation by Fear 2010. Earlier contributions include the monographs by Fink-Errera 1950, Lacroix 1965, Goetz 1980 and the editions by Adolf Lippold (1976, with Italian translation and commentary) and Arnaud-Lindet (1990, with French translation and commentary).

history, and the prominence of geographical descriptions and imagery.¹¹ With only rare exceptions, scholars tend explicitly to rank Orosius' work as second rate, not only in comparison to Augustine but as historiographer *per se*: there is perceptible dissatisfaction concerning the quality of his historical method, seen as being too dependent on Christian ideology and too obviously manipulating facts in the interest of his underlying thesis. Even those who seek to reconsider Orosius in a positive way by discussing his work in its own terms do so within the specific paradigm of the historiographical genre; and accordingly we find the remark by Arnaud-Lindet that Orosius had the misfortune of using earlier sources which are still extant.¹²

In what follows I take a different position, focussing on the peculiar textuality of Orosius' magnificent universal construction, with attention to its rhetorical and argumentative styles, so problematic from a historian's perspective precisely because they challenge the usual techniques of ancient historiographers. The goal of my analysis is to explain the impressively textual nature of Orosius' *Historiae* as representing a typical tendency of late antique literary culture, both pagan and Christian, and its highly complex relationship with the classical past. I deliberately refrain from discussing Orosius' historical method and from judging whether it is successful or a failure. My first and most obvious reason for taking this approach is that precisely in the case of Orosius, such a judgement might prove to be illegitimate: as I hope to show in the course of this article, this text does not aim to follow the usual criteria of ancient historiographical writing, but rather to subvert them. Furthermore, I would note that late antique textuality and literary culture are largely resistant to our literary tastes as modern readers and to our expectations as students of classical texts.¹³ More generally, I am less interested in making judgments about success, failure, and historical veracity than in considering how absences and failures might be more revealing in literary interpretation than success or effectiveness.

What sort of history is the subject of Orosius' voyage through time, and to what extent is his conception of history different in kind from classical historiography and even that of his own times? For Greek and Roman historians in general, as is well known, history is *magistra vitae*, as the famous *dictum* by Cicero has it (*De oratore* 2, 36); the conception has been debated in modern historiographical thought. In a famous article, for instance, theorist and modern historian Reinhart Koselleck argues that Christian late antique historiography,

11 For the 'geographical' approach see Janvier 1982, Merrills 2005 and Humphries 2007.

12 Arnaud-Lindet 1990, VII: "À la vérité, sur le plan de l'historiographie, Orose a eu la mauvaise fortune d'être l'abrégiateur de sources qui nous sont presque toutes parvenues dans leur intégralité." See also Humphries 2007, 53.

13 See Shanzer 2009 and Formisano 2007 and 2011 for discussion of the point that late antique literature deserves interpretive categories and hermeneutical tools different from those normally applied by classicists to texts produced in earlier periods.

by engendering a negative view of the pagan past of the Roman empire, began the process of demystifying history as *magistra vitae*; the point invites being supplemented by a consideration of the change from Roman history to universal history, i.e. the opening up of the study of history to the past of other civilizations, especially that narrated in the Bible.¹⁴ To be sure, it can be argued that some pagan historians (for instance Diodorus Siculus and Pompeius Trogus) had engaged in universal history, but this trend became the norm among Christian historiographers, since it is well suited to affirming the professedly universal values of Christianity.¹⁵ Critiquing Koselleck's thesis in an important book, on the other hand, François Hartog has pointed out that after an initial phase when Christian thought tended towards eschatology by underlining the immediate presence of the New Testament (i.e. when a tension between the *déjà* and the *pas encore* had arisen), the past had re-assumed its importance: the *déjà* re-establishes its dominion – even if from the more complex perspective of the history of salvation – precisely by recuperating history as *magistra vitae*.¹⁶

A given concept of history, however, may or may not influence the writing of history itself, even if this concept has been clearly formulated within the work. In other words: a text can interact with a given conceptual assumption or even with its own declared content in a variety of ways, in the sense that it may confirm but may also subvert its own premises in its very structure and the nature of its textuality (*écriture*). It is my argument that such a subversion is at work in Orosius' text. A very different Latin text may clarify my point. Within Latin literature, one of the authors who pushes to an extreme the relationship between textual form and content is, doubtlessly, Ovid. His *Fasti* represents a particularly striking attempt at destabilizing and subverting previous genres and their relationship to a given content. Several elements invite being perceived as disturbing at the level of both form and content. A didactic epic on a theme particularly important to Augustan ideology – the Roman calendar – is written in elegiac couplets, and, at least in the form in which it has been transmitted, its structure presents itself as incomplete. Regardless of what the poet's intention may have been, the *Fasti* narrates only the first half of the year, one month for each of its six books. Carole Newlands persuasively argues that this is a didactic poem which “frustrates generic expectations with its disjunctive structure and

14 Koselleck 1979, esp. p. 41. Koselleck's opinion is discussed and criticised in relationship to Orosius by Brandt 2009, 130 f., who argues for a view of history as *magistra vitae Christianae*: Christians instrumentalized negative examples from the pagan past in order to show that Christianity established a *better* history.

15 See Corsini 1968, 73: “Orosio è e si sente il primo storico veramente universale.” More recently, Zecchini 2003, 321 argues that Orosius' historiographical project “goes beyond both the Christian and the Roman tradition”.

16 Hartog 2003, 74 f.

style, its lack of transitions, its varying themes, its often ill-informed teacher who relies on a variety of narrators, human and divine, to supply him with the requisite information about the calendar,” and that the poem’s discontinuity should be taken “as a principle of design” which “was provocatively disjunctive in approach and theme”;¹⁷ in the fragmented structure of the *Fasti* Newlands sees a representation of “a struggle for control over time”.¹⁸ I would add that, precisely because of its centrifugal, segmented and interrupted structure, the paradoxical effect of this calendric poem is that time actually escapes control, so that the *Fasti* show a tendency toward destabilizing and ultimately denying its own theme.

In the case of Orosius, to be sure, matters are more complex for one reason above all: readers of Latin literature – especially contemporary classicists – may be ready to accept instability of meaning in an Ovidian poem and may be open to its attempts to put a literary universe in crisis, but they might be less inclined to interpret a prose narrative in the same way, especially a narrative whose explicit purpose is precisely to narrate history. In other words, while willing to accept the non-referential status of a poetic text by recognizing its independence from extra-textual realities, these readers are less inclined to do so for a work that is intimately connected to the discourse of truth and to the control of time. On the other hand, as with any knowledge transmitted through textual forms, the specifically textual dimension of historiography cannot be ignored: not only by appealing to the hermeneutic paradigm of history as narrative that has been influential since the 1970s,¹⁹ but also by drawing out the relationship among the different layers of a text’s meaning and by defining the relationship between the content (or rather the *declared* content) and its formal rendering, a relationship which is almost never peaceful and is expressed by means of perceptible conflicts within the text. In short, I do not wish to contend that Orosius’ work cannot be read as a historical source; nor, on the other hand, do I limit my reading to the author’s conscious intentions. Rather, I start from the general premise that, regardless of the intentions of the historical figure of their authors, texts act within a textual universe, and that language is never a fully stable instrument to describe reality.²⁰

* * *

17 Quotations from Newlands 2000, 172 and 173.

18 Newlands 2000, 175.

19 The obvious reference is the work of Hayden White (1973 and 1987); within the field of ancient history, see for example Woodman 1988.

20 These considerations owe much to the Barthes 1980, a study dedicated to Sade, Fourier, and Loyola which masterfully demonstrates how the works of these authors not only speak of far more than the themes they explicitly declares – respectively sex, socialism and Christian faith – but also enter into a struggle with their own themes precisely by

As Eugenio Corsini argued more than forty years ago, biographical data have been pressingly important to readings of Orosius, but are at the same time very scanty.²¹ Orosius' relationship with Augustine is particularly important because it constitutes the basis of the former's *Nachleben*. The 12th century philosopher John of Salisbury, for instance, in his *Policraticus* writes of Orosius: *cuius verbis et sensu eo libentius utor quod scio Christianum et magni discipulum Augustini propter religionem fidei nostrae veritati diligentius instituisse*.²² For John, Orosius is especially worth reading because he knows that behind the historian stands the colossal figure of the great theologian, who guarantees the value of his pupil's search for truth. As we have seen, Dante's image of Orosius links him to Augustine too. Orosius is introduced thus in the *Divina Commedia*: "Nell'altra piccioletta luce ride / quello avvocato de tempi cristiani / del cui latino Augustin si provide" (*Paradiso* X, 118–21). Orosius is not named: he is defined as "that defender of Christian times" whose text was useful to Augustine.²³ Dante hence seems to put emphasis on the apologetic strength and textual quality of Orosius' work rather than on the correctness of his historical method.

The close personal and intellectual connection between Orosius and Augustine has until very recently been a central point in the reception of Orosius. To my knowledge, the first scholar who tried to break this connection by means of a comparative reading of *De civitate Dei* and the *Historiae* was Theodor E. Mommsen. In a paper published in 1959 he cites some of Augustine's letters to Jerome from approximately 414–416 in which Augustine praises the younger priest from Spain for his "quick understanding, ready speech and burning zeal" (*Ep.* 166 and 169).²⁴ At this point Augustine was completing the tenth book of *De civitate Dei* and, as Mommsen writes, "he evidently realized the need for another kind of apology, one which would present, in a strictly historical way, the calamitous aspects of the human records throughout the ages".²⁵ Thus we find Orosius informing his readers that he had received the

drawing attention towards their own textuality and towards the very fact that they are language.

- 21 Corsini 1968, 9: "Pochi testi, al pari delle *Storie*, sembrano rinviare più perentoriamente alla biografia dell'autore come a un sussidio indispensabile per la soluzione di un buon numero di problemi; in pochi casi però il ricorso all'elemento biografico è più incerto, più deludente e, tutto sommato, più rischioso."
- 22 John of Salisbury, *Policraticus* 8, 18, 788 C. (quoted in Mommsen 1959: 326). For the reception of Orosius in the early Middle Ages see Goetz 1980, 148–165 and Hillgarth 1992.
- 23 Toynbee 1902, 122, observes that in Orosius "the phrase *Christiana tempora* occurs so frequently as to make the point of Dante's allusion obvious to anyone who has read the work". Orosius was a major source for Dante's knowledge of ancient history: see Toynbee for further discussion.
- 24 Mommsen 1959, 327.
- 25 Mommsen 1959, 328.

commission from Augustine to write precisely this kind of historical work, which he must have completed within a year or two. Yet after Orosius completed his task, we find barely any references to him in Augustine's subsequent writings, apart from an allusion, for example, to "a certain Spanish priest" (*Retractationes* 2, 44). Perhaps most tellingly, when Augustine refers to Christian historians in the eighteenth book of *De civitate Dei* (18, 8, 49–50), he names only Eusebius and Jerome.

These passages from Augustine may testify to a certain chill in his personal relationship with Orosius. More importantly, however, Mommsen – and after him nearly all other scholars discussing the issue – insists on the doctrinal and philosophical incompatibilities between the position assumed by Augustine in his *De civitate Dei* and that assumed by Orosius in the *Historiae*: at several points, Orosius seems to "run directly counter to much of what Augustine had said or left unsaid in the first part of *The City of God*".²⁶ Two issues in particular have become something of a scholarly cliché. Firstly, Orosius is said to give too much importance to earthly history by describing the Christian city of Rome as very close to the heavenly city, if not nearly identical: for him the Roman empire was "almost an instantiation of heaven upon hearth", while for Augustine it was unthinkable to bring together the historical dimension of Rome and the *civitas Dei*.²⁷ Whereas Augustine explicitly avoided concentrating on material evils and physical disasters since they are secondary in comparison to moral evils afflicting human souls (*De civitate Dei* 3, 1, 4–7 and 3, 1, 1–2), Orosius emphasizes precisely material destruction and natural calamities in order to explore human unhappiness and guilt. Furthermore, Orosius' presentation of time and its division into ages is entirely absent from Augustinian views of history. In particular, Orosius' so-called *Augustustheologie* – his emphasis on the age of Augustus in connection with the birth of Christ, and all the doctrinal consequences of such synchronicity – contrasts with Augustine, who places no particular significance on the reign of Augustus and repeatedly argues against the method of detecting synchronicities and correspondences in history.²⁸ For all these reasons, Orosius has been seen either as a simplifying and distorting reader of Augustine²⁹ or even as an opponent to Augustine (Giuseppe Zecchini argues, for example, that Orosius composed an "anti-*De civitate Dei*").³⁰

26 Mommsen 1959, 345.

27 Fear 2010, 21. Mommsen 1959, 330 observes that the expression *civitas Dei*, so fundamental for Augustine, occurs only once in Orosius (I, prol. 1, 1–2).

28 See for instance *De civitate Dei* 18, 52, 1–5 and 13, 52, 17–20 and cf. Mommsen 1959, 341, 347. A further point of contrast drawn out by the scholarship since Mommsen is that Orosius follows his Greek predecessor Eusebius in the conviction that between God and men there is a "commutative contract which resembled strongly the old pagan principle of *do ut des*" (Mommsen 1959, 343).

29 See for instance the influential study of Marrou 1970.

In recent scholarly discussion, then, the relationship between Orosius and Augustine is understood to be more complex and less harmonious than it was in the medieval tradition. Did Orosius not understand the complexity of Augustine's philosophy of history, or did he consciously follow his own path once he started to work on the historical material? Questions like these are interesting for the reconstruction of the circumstances of the composition of the *Historiae*, but are arguably secondary in an analysis of the sophisticated and complex rhetoric of the text's own language. While I do not want to deny the doctrinal differences between Augustine and Orosius as described by Mommsen and others, I would argue that Orosius' own text expresses a general lack of interest in history that is actually quite similar to that which is detectible in Augustine and many other early Christian writers and intellectuals.³¹ Is there another level of reading which would allow us to describe more precisely the kind of obedience to Augustine of which Orosius is so proud? What language does he use, and what relationship with the discourse of historiography do his words establish?

The first words of the *Historiae* evoke Augustine's commission:

I have obeyed your instructions (*praeceptis tuis parui*), most blessed father Augustine, and hope that I have done so as competently as I did willingly. However, in either event I hardly feel the urge to explain whether I have done well or badly, for you have already done the work of assessing whether I could do what you wanted done, whereas I am satisfied with the evidence of obedience alone, provided I have been able to adorn it with will and effort (prol. 1, 1–2).³²

The reader comes immediately to know that the work has been commissioned and that there is a certain tension between the *praeceptum* and the way it has been accomplished; beyond that, Marie-Pierre Arnaud-Lindet sees a somewhat presumptuous exhibition of humility, arguing that it betrays a certain *rancune* towards Augustine.³³ The tension increases with the subsequent description of the qualities of the dog, with which Orosius compares himself. Dogs, he writes, "have been given a nature which urges them on to carry out willingly the tasks for which they have been trained, and, through some innate disposition towards obedience, hold back, simply showing a disciplined tremor of expectation, until they are sent off with permission to act (*ad peragendi licentiam*) by a nod or a sign" (prol. 3). Here the dog symbolizes a balance between obedience and

30 Zecchini 2003, 329.

31 For a recent discussion of the approach to history taken by Christian authors in late antiquity see Kany 2007.

32 Here and below I quote from the translation of Fear 2010, with slight adaptations.

33 Arnaud-Lindet 1990, XIX.

readiness to attack, between passive attitude and aggressive reaction: is Orosius' text claiming a similar balance for itself?³⁴

A couple of paragraphs later Orosius returns to the famous *praeceptum* which so heavily characterizes the subsequent reception of the *Historiae*:

You had instructed me (*praeceperas mihi*) to write against the arrogant wickedness of those who are strangers from the city of God (*alieni a civitate Dei*) and are called pagans, . . . [who], as they do not look to the future and have either forgotten or are ignorant of the past, besmirch the present as a time particularly full of evils, far beyond those which are always with us, for this reason alone: because Christ is believed in and God worshipped, while their idols are worshipped the less. You instructed me therefore (*praeceperas ergo*) to set out in a book, concisely and in order (*ordinato breviter voluminis textu*) all the troubles caused by wars, the ravages of disease, the sorrows caused by hunger, the terrible events brought about by earthquakes, the unexpected disasters caused by floods, the terror caused by volcanic eruptions, the savagery of lightning strikes and hailstorms, and the misery caused by parricide and other such crimes, found in times gone by that I could discover in all the records of the histories and annals which are to be had at the present time (1, prol. 9–10).

In these opening paragraphs of the text, then, the horrific subjects of the *Ormesta* are explicitly described as deriving from written records and historical narrations contained in books. The past is presented as fully negative, nothing but a chain of calamities, disasters and human atrocities, while the present time is better because of the Christian faith.

"I found the days gone by (*praeteritos dies*)", Orosius continues shortly thereafter, "were as fraught as the present, and all the more horribly wretched (*atrocius miseros*) as they were further from the salvation of True Religion. So through this scrutiny (*hac scrutatione*) it became clear, and rightly so, that Death, greedy for blood, has reigned when there was no knowledge of Religion which keeps bloodshed at bay. For when Religion spreads forth its light, death is confounded; death is imprisoned, when Religion is strong; indeed, in the profoundest sense of death will not exist when Religion alone reigns" (prol. 1, 14).

With a glance toward the eventual end of history in the form of the Final Judgement (prol. 1, 15–16) Orosius then brings his prologue to an end.

At the other extreme of the text, the very last paragraph of the *Historiae* returns to Augustine and his commission.

In accordance with your instruction (*secundum praeceptum tuum*), most blessed father Augustine, I have set down (*explicui*), with Christ's aid, the lusts and punishment of sinful men, the conflicts of our age, and the judgements of God from the beginning of the world to the present day (*ab initio mundi usque in praesentem diem*), that is over 5,618 years. I have done this as briefly and as clearly as possible, separating the years which through the nearer presence of Christ's grace

34 See Corsini 1968, 40 f. Bartalucci's translation of *ad peragendi licentiam* as "piena libertà di scatenarsi" (Lippold 1976, 7) seems preferable to Fear's "permission to act."

(*propter praesentem magis Christi gratiam*) are Christian ones from the previous chaos of disbelief (*ab illa incredulitatis confusione*). So now I am secure in the enjoyment of the one thing for which I ought to long – the fruit of my obedience. As for the quality of my little works (*opusculorum*), you, who commissioned (*praecepisti*) them, must see to that – if you publish them, they must be approved of by you, but if you destroy them, you will have disapproved of them (*tibi adiudicanda si edas, per te iudicata, si deleas*) (7, 43, 19–20).

The grammatical protagonist is the second person (*praeceptum tuum, tu videris qui praecepisti, tibi, per te*). These sentences are remarkable, not least because they have the task of bringing to a closure a colossal narration of universal history; even more astonishing is the final word, *deleas*, which symbolizes on a metatextual level the rejection of the text itself as a narration of atrocities and calamities. The obvious fact that the text has survived has led readers of following ages to think that Augustine approved the work of his zealous pupil – although this is hardly a stringent conclusion, since we need not conclude that Orosius' request for self-destruction was made, or received, literally.

But there is more to the rather odd rhetoric of the opening and closing words of the *Historiae*. To recur to a term recently introduced by François Hartog, Orosius aims at a new *régime d'historicité*, i.e. a different relationship with the past, which is no longer seen as better than the present, as it had implicitly been seen throughout the classical historiographical tradition and more recently also amongst church historians like Eusebius.³⁵ I would argue that in its construction of the relationship between past and present, the *Historiae* adds two modes to the historiographic: the apologetic³⁶ and the panegyric. This is not the place for detailed discussion of the panegyric genre, but a basic point is worth emphasizing. Among key characteristics of panegyric is the exaltation of the present time as the best age of human history because of the current emperor;³⁷ both in panegyric and in the work of Orosius, the present matters

35 Hartog 2003, for Augustine see in particular 71–75. See the essays in Lianeri 2011 for helpful discussion of Hartog's concept of *régime d'historicité*; see in particular the contributions of Burke, Caygill, Morley, Williams, and Hartog himself.

36 Paradoxically, in order to legitimize Orosius' work Corsini 1968 (and others after him) emphasizes precisely the fact that he was an historian and not an apologist; see p. 199 f. and *passim*.

37 Although several works from the Republican and early imperial periods, such as the so called Caesarian speeches of Cicero, can be considered panegyric *in nuce*, and beginning with the time of Augustus there was a long tradition of panegyric imagery in poetry addressed to the emperor, the genre of speeches held in honor of the emperors flourished in later antiquity, taking as an important model the *gratiarum actio* to Trajan pronounced by Pliny the Younger in 100 AD. The corpus of the twelve *Panegyrici Latini* (the first of them being Pliny's speech) has increasingly attracted scholarly attention. McCormack 1975 and 1981 are fundamental to understanding the late antique background; more recent studies include Whitby 1998, Rees 2002 and Formisano 2007.

more than the past. In panegyric, the past is praised only to the extent that doing so is functional to the praise of the present, while in Orosius history is programmatically rejected as a sequence of calamities and atrocities far worse than present times (*atrocius miseri*).

The role of the past in panegyric and Orosius is discussed by one of the finest late antique literary scholars, Reinhart Herzog, in a somewhat neglected study published in 1980. Noting that Christian historiography from Late Antiquity through the 17th century elaborated the idea of progress in history, Herzog observes that this idea is connected with and assumes an “apologetic form” within Christian historiography, i. e. the attempt to make God directly responsible for all events in history.³⁸ At the same time, Herzog points out that the idea of progress is inherent in panegyric, which predominantly describes the present as the “absolute Akme der Menschheit”, and he pleads for more attention to this genre, which cannot be dismissed as merely a “historische Pseudoform und marginale Spezialität”.³⁹ In Late Antiquity, he continues, panegyric was an established method for interpreting history (*Geschichtsauslegung*) and as such was a fundamental historiographical category. Orosius recurs to historical argumentation only in connection with the past, described as a *bad* history, a *series calamitatum*: ancient history is seen through the lens of an “Exegese *ad peius*”,⁴⁰ while present times are to be described *ad melius*. Classical pagan historiography did not offer tools suited for this purpose, but the construction of time propagated by panegyric texts did. Perhaps Herzog’s most fascinating argument is that in Orosius the idea of historical progress combines with the panegyric praise of present times to result in a condition of *Ereignislosigkeit* or absence of events.⁴¹ That is to say, Orosius’ narration deprives contemporary events of historical essence since the present is depicted as static; it is as if time has come to a halt and historical change has ceased, and the present is nothing but a preparation for the final judgement. A similar temporal suspension can be found in the panegyric genre, which by its very nature insists that history is but a preparation for a joyful, and perfect, and endless present.

* * *

More than other historians of his time, Orosius recurs to this panegyric dimension in order to realize his project:⁴² the exaltation of the present time and the denial of history and, I would argue, of classical pagan historiography.

38 Herzog 1980, 80.

39 Herzog 1980, 83.

40 Herzog 1980, 90.

41 Herzog 1980, 89.

42 See, for example, Trompf 2000, 137–40 and *passim* on panegyric elements in Eusebius.

Various textual elements in the *Historiae* can be read as instruments apt to demonstrate the weakness of history and historiography and eventually to destabilize and subvert its traditional discourse. These would require a longer and much more detailed analysis than is possible here, one which would take into account both late antique historiography, aesthetic and literary theory and the reception of the *Historiae* in the long run of European culture and within contemporary classical scholarship. In what follows, I focus on three features of the text in particular: the geographical narrative, the numerous synchronisms, and the argumentation against pagan historiography and hence against historical knowledge in general.

The opening geographical portion of the *Historiae* has been the object of some scholarly attention. In his 1968 monograph, Eugenio Corsini highlights the “novelty” of Orosius’ use of geography in his universalistic design;⁴³ Yves Janvier’s *La géographie d’Orose* (1982) offers a detailed cartographic and toponymic analysis; and Merrills 2005 illustrates how Orosius’ geographical paradigm of history was productively imitated by later generations of historians such as Jordanes, Isidore and Bede.⁴⁴ In the *Historiae* geography assumes a prominent position indeed, literally opening up the horrific scenario of history. Before venturing into the history of human sins and atrocities, Orosius sets out to (re)describe the entire world in order to give a visual basis for the events he will narrate.

I will reveal, as if from a watchtower (*e specula ostentaturus*), the diverse parts of the world ablaze with evil after being fired with the torch of lust. But before doing this, I think it is necessary to describe the globe itself (*ipsum terrarum orbem*) where people dwell, first in the threefold scheme into which it was divided by our ancestors, and then by regions and provinces, so that those who are interested when they are told of disasters caused by war or plague somewhere, might learn more easily not just of the events and their dates, but also their locations (*non solum rerum ac temporum sed etiam locorum scientiam*) (1,1,15 f.).

The expression *e specula* introduces a sort of theatricalization and at the same time renders the past present in a *hic et nunc* vision: in the lengthy discussion that immediately follows (1,2,1–106) and thus plays a fundamental role in the overall design of the text, Orosius presents geographical space as a *theatrum mundi*.⁴⁵ Since Orosius’ descriptions both of space in general and of individual spaces are mediated through imaginative literary procedures, the spatial or topographical turn in the humanities might provide a suitable background to a

⁴³ Corsini 1968, 73 ff. (*La nuova “geografia”*).

⁴⁴ Merrills 2005.

⁴⁵ Orosius’ geographical introduction is separately printed within the corpus of the *Geographi Latini Minores*, edited by Riese.

reading of these pages.⁴⁶ Orosius' description of the world can be compared to maps of the kind included in texts such as Thomas More's *Utopia* or Robert Louis Stevenson's *Treasure Island*. These are imaginary lands realistically represented both by means of maps and through detailed description; Orosius' geographical fervour can be seen not only as a historiographical innovation but as the larger construction of a *new* space.⁴⁷ In other words, I would argue, Orosius superimposes his Christian vision on the classical description of the world as space, re-interpreting and rendering it instrumental to his own world view.⁴⁸

More generally, within the peculiar textuality of Late Antiquity one could argue that *space* matters even more than *time*. This "spatial turn" represents perhaps one of the most fascinating innovations of late antique literature, both Christian and profane. Space is explicitly thematized in poetic works such as Rutilius Namatianus' *De reditu suo* and Ausonius' *Mosella*, but Christian texts particularly insist on the spatialization of knowledge, perhaps because of the inner transcendence of their world view, but also because of the tendency to juxtapose the Holy Land to the *imperium Romanum*. The dimension of travel through spaces informs the imagery of many texts and, more materially, Christian intellectuals such as Jerome, Augustine and Orosius lived their lives literally on the road, moving through different countries and cities. Catherine Chin has, moreover, drawn attention to the "Christian utopia", i.e. the construction of a specifically Christian space within the texts. She focuses on Jerome's letters to Paulinus of Nola, which give us "an example of one outstanding Christian reader who understood books as imaginative 'spaces' containing landscapes that the reader could enter and explore by reading".⁴⁹ In Jerome's letters Christianity is represented as an ideal space where all other

46 A critical overview on the "topographical turn" is offered by Weigel 2002. See also the important study of Piatti 2008 for the concept of *Literaturgeographie* in modern literatures. For the relevance of space as a category in history see Schlögel 2003, who insists on the historical significance of space as opposed to the "Dominanz des Zeitlichen" within historical narration (p. 9).

47 Merrills 2005 repeatedly insists on the novelty of Orosius' geography, comparing it with other historical works containing geographical description. As he rightly points out, "Orosius' introduction was not simply a recitation of long-established imperial ideas, but was altered considerably in response to the historical understanding of the writer" (p. 70). I would argue that not just historical but *textual* understanding is at stake. Orosius, of course, did not simply *invent* his geography: see Humphries 2007, 51–54 for his (pagan) geographical sources.

48 The visionary dimension of this world description has been described by Merrills 2005, 68: "The geographical introduction was intended not to illustrate the extent of the empires that dominate the narrative of the *Historia*, but rather to emphasize their limitations, in contrast to the potential ubiquity of the Christian world".

49 Chin 2007, 101.

spaces converge and coexist, and Chin cites the Foucauldian concept of “heterotopia” as a “really existing place or object that can project and contain an imagined space”.⁵⁰

In short, geography assumes an important role during Late Antiquity: “Christians”, as Humphries writes, “saw the world as the stage upon which was played out a mighty cosmic drama”:⁵¹ this is precisely the drama which is observed by Orosius *e specula*, “as if from a watchtower”. The expression has several important implications. The first is that the narrator is located outside of the space (and history) he is about to describe in his work; he observes space and time from a suprahistorical perspective. History presents itself as an immense but closed space which is not only well describable but readable like a text; Orosius will interpret it in its temporal dimension only after defining it as a textual space. The second implication of Orosius’ view *e specula* is that not only time but space is subject to a synchronic view. Time is flattened to the dimension of space, and the various synchronicities or coincidences of events which Orosius uses as an element in his affirmation of divine providence are best read as temporal marks on the spatial map of history. The third implication is that Orosius observes the worldly textual landscape he himself constructs *post factum*, as if history has ended and no other event is possible; to return to Herzog, he is narrating history in a state of *Ereignislosigkeit*. Even the division into seven books, by recalling the seven days of Creation, communicates the idea of closure and completion.

* * *

Drawing out an implication of some of the scholarship, I would suggest that for Orosius, in an important sense history is a *book*. As a matter of principle, he limits his activity to offering historical narrations already contained in other texts (his principal sources are Pompeius Trogus’ *Historiae Philippicae* as abbreviated in the *Epitome* of Justin, as well as Livy, Florus and Eutropius; Jerome’s *Chronicon* can be described as a model more than a source) and to reinterpreting them in light of his thesis, i. e. that (pagan) history is a sequence of catastrophes and evil men. Precisely this aspect of the *Historiae adversus paganos*, which might seem to constitute a limitation for historians, is key to a consideration of its specific kind of textuality. The view of history as inviting (re-)interpretation on the basis of books and being itself like a book is found in other Christian authors, and Augustine in particular: “I had to show, from the books in which their own authors committed to memory the history of times past, that it was far otherwise than they think” (*De civitate Dei* 4, 1). For

50 Chin 2007, 107.

51 Humphries 2007, 40.

Augustine, as Gillian Clark notes, the world itself is shaped by a text, one which “helps to heal the separation of fallen humans from God, and human history is to be interpreted by that text”.⁵² While Orosius’ attitude towards history is closely similar to that of his venerated teacher, he tends to radicalize the relevance of space in order to deprive time of its weight.

Synchronisms and similarities are an element in the textual configuration Orosius gives to history, represented as a grand narration from an external point of view, like a plot contained in a book. “I shall now set down these past times more fully”, he writes, “starting from the birth of the City and going through its history in order (*revolutis per ordinem historiis*)” (2, 3, 10): the plural *historiae* suggests the textual dimension of history, i. e. historiography. Subsequently, in a revealing passage in which he draws attention to his own text as words on a page, Orosius describes history as among other things a matter of narrative.

Behold, how in such a small book and with a scant number of words (*parvissima pagina verbisque paucissimis*) I have listed the acts of a great number of provinces, peoples, and cities, and how all I have set down has involved great disasters of the world (*globi miseriarum*). For who could describe the disasters of those times, the deaths that occurred, or equal their sorrows with tears? But these deeds have been blunted by the passage of the centuries and for us they have become either rhetorical exercises or simply entertaining tales (*exercitia ingeniorum et oblectamenta fabularum*). However, if someone were to pay more attention to these matters and apply himself with his whole mind to these wars and their causes and, as if he had been set on a spectators’ tribune (*velut in arce spectaculi*), gauge the nature of these two ages, I can easily say that he would judge that past events could not have been so wretchedly troubled and thrown into confusion without God’s wrath and hostility, nor the affairs of our own time be so well arranged without God’s kindness and mercy (2, 18, 4–5).

Perhaps the strongest sign of Orosius’ treatment of history as a textual landscape, and of his understanding of his own task as consisting in the interpretation of events by finding and establishing inner connections on the base of a single hermeneutic design, are his synchronisms: events that took place in a certain part of the world are repeatedly put in relation to other events in another region or to events contemporary with the author. Usually introduced by such expressions as *eodem tempore*, these synchronisms represent both Orosius’ favourite instrument for affirming his view of history and at the same time his textual attitude towards history, whose main characteristic consists precisely – and paradoxically – in destabilizing categories of time hence of history. The very fact that history is constructed like an ensemble of simultaneous events emphasizes the ubiquitous presence of God’s design, but on a textual level it tends toward the elimination of the passage of time and even of the very essence of history, which is precisely the uniqueness of events.

⁵² Clark 2007, 133.

History in Orosius is like geography: a landscape which needs to be observed from an outside perspective.

Two of Orosius' numerous synchronisms are of particular interest. In book two the fall of Babylon is linked with the rise of Rome:

So it was at this exact conjunction of time (*sub una eademque convenientia temporum*) that the one fell and the other arose. The former suffered the heel of foreign domination for the first time, while the latter threw off the haughty rule of her masters for the first time. The former, like a dying man, abandoned its inheritance, the latter, though but a youth, recognised itself as its heir. It was at this time (*tunc*) that the Empire of the East perished and that of the West arose [...]. (2, 2, 10).

Having established this *convenientia temporum* between the two empires, Orosius also compares the decline of the two cities: "Almost 1,164 years after its foundation, Babylon was stripped of its wealth (...). Similarly, Rome after the same number of years, namely almost 1,164, was stormed by the Goths and Alaric" (2, 3, 2). But according to Orosius' thesis there is an important distinction to be made between the destinies of the two cities: "Behold how Babylon and Rome had a similar beginning, similar power, a similar size, a similar age, similar goods, and similar evils, but their ends and declines are not similar. Babylon lost (*amisit*) her kingdom, Rome retains (*retinet*) hers. Babylon was left an orphan on the death of her king, Rome is secure and her emperor safe" (2, 3, 6). Of course Orosius has an explanation ready: Rome has been spared to the extent that it is Christian, while the licentious and vicious Babylon succumbed. Responsible for both is God, "who through his hidden justice, once (*tunc*) allowed these things to come to pass, but now (*nunc*) has revealed his mercy and vouches that they shall be no more" (2, 3, 10).

The second synchronism I would like to single out is that of Jesus' birth during the reign Augustus as narrated in book six:

Now at that time (*eo tempore*), namely in the year when Caesar, through God's decree, had established the most secure and stable peace on earth, Christ, for whose coming that peace was a servant and upon whose birth angels exultantly sang to listening people, 'Glory to God in the Highest, and on Earth peace towards men of good will', was born. At that same time (*eodemque tempore*) he to whom all earthly power had been granted, did not suffer, or rather did not dare, to be called master of humankind, since the True Master of all the human race was then born among people. So in the same year (*eodem quoque anno*) when Caesar, whom God in his deep mysteries had marked out for this task (*praedestinauerat*), ordered that the first census be taken in each and every province and that every man be recorded, God deemed it right to be seen as, and become, a human. Christ was therefore born at this time (*tunc igitur*) and his birth was immediately recorded on the Roman census (6, 22, 5–6).

In this case the *convenientia temporis*, marked by a continuous insistence precisely on coincidence (*eodemque tempore, eodemque anno, tunc igitur*) is

fundamental to Orosius' theological view of history, and not only because of the obvious point of the Incarnation.⁵³ Orosius' inscribed readership is pagan – he recurs almost exclusively to pagan authors and very rarely quotes the Bible – and the identification of Augustus as a figure chosen and used by God without his own knowledge is a powerful argument.

More broadly, the *Historiae* aim to convince pagans of the existence of God not by means of Christian texts but precisely by means of pagan sources; Orosius adopts the language of these sources in order to negate them. The fact that he uses exclusively pagan texts allows him an unconditional critical distance from both the form and the content of those texts, but he also radically questions the methods of ancient historiographers as presented in their texts. The text of the *Historiae* thus not only shows that history as narrated by classical sources is reprehensible, since it contains human atrocities and natural disasters of every kind, but also, and perhaps more importantly, it shows that both *history* as such and historical knowledge reified in its textual form, i.e. historiography, is to be rejected altogether, since it contains nothing but human cruelty and calamities on the one hand, lies and distortions of the truth on the other.

Precisely this critique, of course, was traditionally aimed at panegyric texts: as Cicero puts it, *scripta sunt in eis (sc. laudationibus) quae facta non sunt* (Brutus 62), and Livy, who represents one of Orosius' principal sources, refers to the *laudationes funebres* as *vitiata memoria*, because they do not allow the historian to trust them (8. 40. 4–5).⁵⁴ In other words, Orosius turns on its head the critique aimed at the panegyrists by historians or supporters of historical methodology: he considers classical historians to be notorious liars, presenting them as *laudatores*.

Behold, how many great events we have listed as happening (*accidisse*) unceasingly (*continuatim*) every single year. It was certainly a rarity, in fact almost never the case, that some tragedy (*triste gestum*) did not occur each year, and this is despite the fact that the writers of the time (*scriptores*), whose main task was to give praise (*laudandi negotio*), took care to leave out a considerable number of disasters (*numerositates miseriarum*) in order not to offend those from whom and about whom their accounts were written (*ne eosdem quibus haec et de quibus scribebantur offenderent*), and not to be seen to terrify rather than educate (*terrere potius quam instituere*) their listeners with the examples they had drawn from the past. Moreover, we who live at the very end of these times (*in ultimo temporum positi*) have no way of knowing of the bad events of the Romans, save through the accounts of those who praised them (*mala Romanorum scire non possumus nisi per eos qui laudavere Romanos*). Given this

53 Zecchini 2003, 324 comments: "Here Orosius, with great historical insight, felicitously combines the old Roman idea of the Quirites, a people chosen by the gods for their pietas, with the Christian idea of the role of providence in history".

54 Momigliano 1963, 99 argues that Orosius' *Historiae* are directed precisely "against the readers of Livy." For the view of encomium as bad faith, see also Lucian, *How to Write History*, Quintilian, *inst.* 3.8.7, and Augustine, *Confessions* 6.6.9.

fact, we can see how much must have been deliberately suppressed (*repressa*) because of its horrible nature when so many things of this sort are faintly discernible amid the praises (*quae tenuiter inter laudes emanare potuerunt*) (4, 5, 10–13).

Orosius here refers to classical historians as liars and compares them to panegyrists, but at the same time exposes the universally accepted mechanisms of Greco-Roman historiography by arguing that it is impossible to reach a full knowledge of Roman history without recurring to those sources which by their very nature are compromised and untrustworthy since they want only to praise: *nisi per eos qui laudavere Romanos*.

This surprising *Entzauberung der Geschichte* avant la lettre is motivated through a critique of the typical methods applied within classical historiography. In one of the many passages which interrupt his historical narration, Orosius comments on the envy that characterizes historical discourse and blocks access to the truth, attacking the traditional category of autopsy while criticising his detractors:

For they perceive these present troubles (*haec vident*) with diseased eyes (*vitioso oculo*) so that what they see seems double to them (*duplicia illis videntur quae vident*), and, befuddled by the fog of wickedness, they fall into that state where by seeing less, they see more, although they are nevertheless unable to see the nature of the things which they see (*ut minus videndo plus videant, cum tamen id quod est ita ut est videre non possint*) (4, 6, 34–42).

The rather baroque repetitions and variation (polyptoton) of the verb *video* provokes a sort of illusionistic effect so that a central attribute of classical historical research, i. e. the fact that the author or his witnesses were themselves present and could observe *ipsis oculis* the events which the historian eventually narrates, is declassified to the level of a mere impression, and as such is dismissed as false. In short, autopsy loses its importance by exposure of its ontological inconsistency. Elsewhere, referring to the varying opinions of historians who narrate the battles conducted by the praetor Metellus and their outcomes, Orosius comments with sarcasm:

We have already listed a number of disagreements found among historians (*discordantium historicorum*), about which suffice it to say that the things uncovered here, a poorly noted note of their lies (*male nota mendaciorum nota*), clearly show (*evidenter ostendunt*) that the men who differ even when recording events which they witnessed with their own eyes (*quae ipsi videre*) are hardly to be trusted (*parum credendum esse*) in the rest of their accounts (5, 3, 4).

All that historians can “clearly show” is their general inconsistency.⁵⁵

⁵⁵ The devaluation of the criterion of autopsy is an important mark of Christian historiography. As Michael Stuart Williams points out, “Classical and classicizing historians focused their attention on the events of the recent past, and placed the highest value on autopsy and on personal experience. Christianity, by contrast, followed Judaism

Furthermore, Orosius establishes a connection between contemporary pagan intellectuals and their historians, since both systematically practice a distorted vision of things. Past historians are accused of having sought glory (*gloriam famae*), while Christians seek true life (*vita*). Those today who believe they are suffering indescribable tortures should compare themselves with their ancestors, who practiced a distorted view of reality:

They can learn to despise suffering from the examples of their own people (*a suis discere*) among whom the greatest troubles were counted as the greatest good (*summa mala pro summa bona aestimata sunt*), provided that the glory of a famous and outstanding reputation followed on from them (4, 6, 41).

Moreover, Orosius argues, ancient historians have an intrinsic familiarity with falsehood, which turns out to be tightly connected with the writing of history itself. After having reported on the discrepancies among authors on the number of victims during the Second Macedonian War (200–196 BC), he comments as follows:

These differing figures found in these writers (*haec varietas scriptorum*) are clearly a mark of deceit (*fallacia*), and that deceit assuredly has its roots in flattery (*adulatio*). For they took pains to heap up the victor's praise and extol the courage of their country either for their contemporaries or for posterity. Besides had there been no inquiry about the numbers, none of any sort would have been given (...). In this way, it is crystal-clear (*lucidissime patet*) that a shameless method of reckoning (*impudentia mentiendi*) similar to that which increased the number of the enemy's losses, also reduced the numbers of losses suffered by their allies, or suppressed them altogether (4, 20, 7 and 9).

In short, as a matter of principle Orosius' text devalues the typical traits of legitimization in classical historiography as described by John Marincola:⁵⁶ on the one hand, it cannot give a positive value to direct experience and autopsy; on the other, it assigns little or no importance to the social status of historiographers, i.e. their *dignitas*, which traditionally would have assured their credibility.

* * *

Orosius thoroughly demystifies the past: not only because it contains atrocities and disasters much greater than present events, but also because it has always been narrated in a false and inconsistent way. The *Historiae* were, of course, generated by a specific event which – as the present volume carefully shows – was perceived by most contemporary intellectuals as a dramatic occurrence and manifestation of historical change. Yet Orosius clearly minimizes the Sack of

in making little or no distinction between knowable recent historical events and unknowable myth" (Williams 2011, 281).

⁵⁶ Marincola 1997.

Rome not only on the factual level but also, and more persuasively, by constructing his own textuality in a way which is both historical and antihistorical and panegyric at the same time. He presents the past as a chapter in a narration of facts that has already been concluded; according to Christian historical typology, it counts only as a mere prefiguration of the present. Orosius' text radically criticizes history, both as knowledge and as literary genre; history loses its substance since it is nothing other than a mass of debris caused by human hubris. The past is a story of decline and fall, while the present reveals itself to be the best of all times precisely because it no longer belongs to a historical narrative. From this perspective, the question whether Orosius' historical methodology has failed or not becomes rather irrelevant, as does the question whether history for him is *magistra vitae*. Christian authors of Late Antiquity have traditionally been accused of indifference to historical knowledge, and this *Geschichtslosigkeit*⁵⁷ finds both confirmation and response in the peculiar textuality of the *Historiae adversus paganos*. This book presupposes a bookish view of history; in accordance with the Christian historiographical trends of Late Antiquity, history presents itself as a closed narrative which, among other things, challenges long-standing views of the function of historical knowledge. This narrative needs to be interpreted and decoded by finding similarities, synchronisms and connections, in the manner in which one reads and interprets a fictional story. So often neglected or even scorned as historian, Orosius illustrates more than any other late antique writer a tendency which we might call the *literarization* of the Roman past.⁵⁸ Precisely this characteristic makes Orosius so unmistakably the devoted and loyal pupil of Augustine he so forcefully declares himself to be.⁵⁹

Bibliography

- Arnaud-Lindet, Marie-Pierre (1990), *Orose. Histoires, Contre les Païens. Tome I. Livres I–III*, Paris.
- Barthes, Roland (1976), *Sade Fourier Loyola*, transl. by R. Miller, Baltimore, London.
- Brandt, Hartwin (2009), "Historia magistra vitae? Orosius und die spätantike Historiographie", in: Andreas Goltz et al. (eds.), *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Berlin, 121–133.

57 Cf. Eigler 2003, 25, Kany 2007.

58 Cf. Vessey 2010, 279 ff. on Jerome and his *Chronicle*.

59 I would like to thank Peter Van Nuffelen who has kindly sent me the manuscript of his monograph *Orosius and the Rhetoric of History* (2012), which I was able to read only a few days before submitting this article. This work represents an important contribution to the scholarship on Orosius since it focuses precisely on the literary aspects and the rhetorical background of the *Historiae*. I was pleased to see how many thoughts we share, even as our similar perspectives sometimes lead to divergent conclusions.

- Burke, Peter (2011), "Exemplarity and anti-exemplarity in early modern Europe", in: Alexandra Lianeri (ed.), *The Western Time of Ancient History. Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge, 48–59.
- Caygill, Howard (2011), "Historiography and political Theology: Momigliano and the End of History", in: Alexandra Lianeri (ed.), *The Western Time of Ancient History. Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge, 99–118.
- Chin, Catherine M. (2007), "Through the Looking Glass Darkly: Jerome Insight the Book", in: William E. Klingshirn/Linda Safran (eds.), *The Early Christian Book*, Washington D.C., 101–116.
- Clark, Gillian (2007), "City of Books. Augustine and the World as Text", in William E. Klingshirn/Linda Safran (eds.), *The Early Christian Book*, Washington D.C., 117–140.
- Corsini, Eugenio (1968), *Introduzione alle Storie di Orosio*, Turin.
- Eigler, Ulrich (2003), *Lectiones vetustatis. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike*, Munich.
- Fink-Errera, Guy (1959), *Paul Orose et sa conception de l'histoire*, Aix en Provence.
- Formisano, Marco (2011), "Late Antiquity, New Departures", in: Ralph Hexter/David Townsend (eds.), *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, Oxford, 509–534.
- Formisano, Marco (2007), "Towards an aesthetic paradigm of Late Antiquity", in: *Antiquité Tardive* 15/1, 277–284.
- Fukuyama Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, London.
- Goetz, Hans-Werner (1980), *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt.
- Hartog, François (2011), "Time's Authority", in: Alexandra Lianeri (ed.), *The Western Time of Ancient History. Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge, 33–47.
- Hartog, François (2003), *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris.
- Herzog, Reinhart (1980), "Orosius oder Die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs", in: Reinhart Koselleck/Paul Widmer (eds.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart, 79–102.
- Hillgarth, Jocelyn N. (1992), "The *Historiae* of Orosius in the Early Middle Ages", in: Louis Holtz/Jean-Claude Fredouille/Marie-Hélène Jullien (eds.), *De Tertullien aux Mozarabes: mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris, 157–170.
- Humphries, Mark (2007), "A new created world: classical geographical texts and Christian contexts in late Antiquity", in: J.H.D. Scourfield (ed.), *Texts and Culture in Late Antiquity. Inheritance, Authority, and Change*, Swansea, 33–68.
- Janvier, Yves (1982), *La Géographie d'Orose*, Paris.
- Kany, Roland (2006), "Tempora Christiana. Vom Umgang des antiken Christentums mit Geschichte", in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 10, 564–579.
- Koselleck, Reinhart (1979), "Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte", in: id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., 38–66.
- Lacroix, Benoît (1965), *Orose et ses idées*, Paris.
- Lianeri, Alexandra (ed.) (2011), *The Western Time of Ancient History. Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge.
- Lippold, Adolf/Chiarini, Gioacchino/Bartalucci, Aldo (eds.) (1976), *Paolo Orosio. Le storie contro i pagani*, Milan.
- Marrou, Henry Irénée (1970), "Orose et l'augustinianisme historique", in: *La storiografia altomedievale. Settimane di Studi del Centro Italiano sull'Alto Medioevo* 17, Spoleto, 59–87.

- Matthews, John (1989), *The Roman Empire of Ammianus*, London.
- McCormack, Sabine (1987), *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkley/London.
- McCormack, Sabine (1985), "Latin Prose Panegyric", in: T. Dorey (ed.), *Empire and Aftermath*, London/Boston, 143–205.
- Merrills, Andrew H. (2005), *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge.
- Momigliano, Arnaldo (1963), "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century AD", in: id. (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century A.D.*, Oxford, 79–99.
- Mommsen, T.E. (1959), "Orosius and Augustine", in: Eugene F. Rice, Jr (ed.), *Medieval and Renaissance Studies*, New York, 325–348.
- Morley, Neville (2011), "Monumentality and the Meaning of the Past in Ancient and Modern Historiography", in: Alexandra Lianeri (ed.), *The Western Time of Ancient History. Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge, 210–228.
- Näf, Beat (2010), *Antike Geschichtsschreibung: Form – Leistung – Wirkung*, Stuttgart.
- Newlands, Carole (2000), "Connecting the Disconnected: Reading Ovid's *Fasti*", in: Alison Sharrock/Helen Morales (eds.), *Intratextuality: Greek and Roman Textual Relations*, Oxford, 171–202.
- O'Donnell, James J. (2004), "Late Antiquity: Before and After", in: *Transactions of the American Philological Association* 134, 203–213.
- Orosius, transl. Fear, A.T. (2010), *Seven Books of History Against the Pagans*, Liverpool.
- Paschoud, François (1967), *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grands invasions*, Rome.
- Piatti, Barbara (2008), *Die Geographie der Literatur. Schauplätze, Handlungsräume, Raumphantasien*, Göttingen.
- Rees, Roger (2002), *Layers of Loyalty in Latin Panegyric, AD 289–307*, Oxford.
- Riese, Alexander (ed.) (1878), *Geographi Latini Minores*, repr., Hildesheim (Heilbronn 1878).
- Schlögel, Karl (2003), *Im Raume lesen wir die Zeit: Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Munich.
- Shanzer, Danuta (2009), "Literature, History, Periodization, and the Pleasures of the Latin Literary History of Late Antiquity", in: *History Compass* 7, 917–954.
- Toynbee, Paget J. (1902), "Dante's Obligations to the *Ormista*", in: id., *Dante studies and researches*, London, 121–136.
- Trompf, Garry W. (2000), *Early Christian Historiography. Narratives of Retributive Justice*, London/New York.
- Van Nuffelen, Peter (2012), *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford.
- Weigel, Sigrid (2002), "Zum 'topographical turn'. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften", in: *KulturPoetik* 2, 151–165.
- Whitby, Mary (1998), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden.
- White, Hayden V. (1973), "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", repr. (1987) in: *The Content of the Form*, Baltimore, 1–25.
- White, Hayden V. (1973), *Metahistory*, Baltimore.
- Williams, Michael Stuart, (2011), "Time and Authority in the Chronicle of Sulpicius Severus", in: Alexandra Lianeri (ed.), *The Western Time of Ancient History. Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge, 280–300.
- Woodman, Anthony J. (1988), "Rhetoric" in: *Classical Historiography: Four Studies*, London.

Zecchini, G. (2003), “Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles”, in: Gabriele Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, Leiden/Boston, 317–347.

MAIJASTINA KAHLOS

Divine Anger and Divine Favour: Transformations in Roman Thought Patterns in Late Antiquity¹

Divine Anger and Favour in the Roman tradition

Several Roman writers regarded the security and prosperity of their communities, as well as the order of the entire universe, as connected with the scrupulous fulfilment of religious duties.² This order, called *pax deorum*, included peace and harmony in society as well as in the universe. Natural catastrophes and public disasters were explained as caused by divine anger that was provoked by either religious misbehaviour or neglect (*religio neglecta*).³ In Greco-Roman thinking, religious misbehaviour – impiety towards the gods (*asebeia, impietas*) – was in correlation with the transgression against the *res publica*.⁴ According to the renowned Roman ethos, known to us especially through the dialogue in Cicero, *De natura deorum*, it was the *religio* of the *maiores* that brought Romans their triumphs, achieved the greatness of the

1 The research for this article was supported by the Finnish Academy and the Helsinki Collegium for Advanced Studies (University of Helsinki, Finland). This article is based on the presentations given at the FIEC conference in Berlin in 2009 and the Sixteenth International Conference on Patristic Studies in Oxford in 2011. I have benefited from the thoughtful advice of my colleagues at these conferences as well as in the Helsinki Collegium for Advanced Studies.

2 See, e.g., Cic. *dom.* 1.1, on the maintenance of the state by the prudent interpretation of religion. Cf. Livy (5.51–54) who stated that Jupiter's temple was the foundation of the greatness of Rome.

3 E.g., according to Livy (22.9.7–11), after the Romans had been defeated by Hannibal in the battle of Lake Trasimeno in 217 BCE, Fabius Maximus interpreted the defeat as caused by the neglect of the gods. Cic. *nat.* 2.8 lists consequences of neglected religion. Heck 1987, 30–37, 182 speaks of the tradition of *exempla religionis neglectae* in Roman literature. Another notorious example of the neglect of the gods was Claudius, who threw the sacred hens into the sea during the first Punic war and therefore lost his navy in the sea battle (Cic. *nat.* 2.8).

4 Scheid 1985, 29–32; Liebeschuetz 1979, 56–57, 92; North 2010, 44.

Empire and guaranteed success in the future. The circumstances of the state were dependent on the practice of *religio*.⁵

Christian apologists and Divine Anger

The Roman ideas of divine wrath and divine favour have been conveyed to us by Christian apologists – and often probably in a simplified and distorted form, as a straw man that was easy to be refuted.⁶ A classic example is Tertullian's complaint of how Christians are treated as the scapegoats for all misfortunes: "If the Tiber floods the town or the Nile fails to flood the fields, if the sky stands still or the earth moves, if famine, if plague, the first reaction is 'Christians to the lions!'"⁷

Tertullian replied to these charges, relativizing the contemporary hardships and arguing that there had been misfortunes in Roman history long before the existence of Christians.⁸ However, Christian apologists often reacted to these charges within the same framework of divine favour and anger, linking the correct religion and the welfare of the Empire with each other. They declared that the piety of Christian prayers had protected the world.⁹ For instance, Origen assured them that Christian prayers guaranteed military success.¹⁰

5 Cic. *nat.* 2.8. In Cic. *nat.* 2.7–8, one of the interlocutors, Balbus, argues that the reason for the strength and success of the Roman people is its unique religiosity and that the greatness of Rome is the reward from the gods for the Roman *pietas*. In Cic. *nat.* 3.94, it is stated that *religio* was a better fortification for Rome than the walls (*Diligentius urbem religione quam ipsis moenibus cingitis*); cf. Cic. *harusp. resp.* 19. Cf. Polyb. 6.56.6–8, who claims that the greatest advantage of Roman society seems to be in the gods. See Wlosok 1970, 53–56.

6 E.g., the ideas conveyed by Tert. *apol.* 25.2 on the greatness of Rome as the reward from the worship of the gods and by Min. Fel. 25.1 on the Empire as enlarged and reinforced, not *virtute* but *religione et pietate*.

7 Tert. *apol.* 40.1–2: ... *omnis popularis incommodi a primordio temporum Christianos esse in causa. Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in rura, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim "Christianos ad leonem"*. Similar charges are reported by Tert. *nat.* 1.9; Cypr. *Demetr.* 1–2; Arnob. *nat.* 1.1; 1.9: *Non pluit, inquit, caelum et frumentorum inopia nescio qua laboramus*; 3.11; 4.24, and even in the early fifth century by Aug. *civ.* 2.3: *pluvia deficit, causa christiani*.

8 E.g., Tert. *apol.* 40.3–8. A similar approach of relativizing contemporary misfortunes was used by Augustine (see below, n. 50).

9 E.g., Aristid. *apol.* 16.7. Christian apologists represented Christianity as the only useful religion: Melito of Sardis (in Eus. *eccl.* 4.26.5–11) declared that it was 'our philosophy' that had started the era of peace and prosperity in the Roman Empire and Athenagoras of Athens (*leg.* 37) stated that Christianity was the only religion that guaranteed peace and order in the Empire. See Fiedrowicz 2000, 194, 198; Perkins 2009, 40.

10 Orig. *c. Cels.* 8.69–70.

Furthermore, Tertullian threw the accusations back, arguing that the misfortunes of the Romans were caused by their neglect and reluctance to worship the true God. This in fact had provoked the anger of the Christian God whereas the prayers of Christians had mitigated the divine wrath. To enhance his argument Tertullian stated that natural disasters were signs of God's anger incited by the persecution of Christians.¹¹ Similarly, Cyprian of Carthage announces that the Christian God is irritated because Romans do not turn to him and, therefore, he punishes them for their wickedness.¹²

Greek and Roman charges against Christians during the Tetrarchic reign

The *pax deorum* argument was used against religious dissidents in the reign of the tetrarchs. Among these religious dissidents were Christians but they were by no means the only group under suspicion; Manichaeans also had their share of the mischief of the Roman administrators.

In an imperial proclamation of 312, Maximinus Daia links the worship of the traditional gods with the welfare of the Empire and consequently explains the adversities as a result of the blind error, delusion, impiety etc. of Christians.¹³ All the misfortunes have originated from Christianity: "And all these calamities have taken place because of the destructive error of the empty vanity of those impious people when it prevailed in their souls and, we may almost say, weighed down the entire world with disgrace".¹⁴

In Maximinus Daia's declaration, the destruction and damage brought forth by Christian error is contrasted with the beneficent providence of the gods. The traditional rites are depicted as salutary and imperial piety as bringing remedy.¹⁵ Maximinus paints an idyllic picture of the welfare that the divine favour brings forth: there is no longer a lack of crops, no war, no corrupted atmosphere,

11 Throwing accusations back: Tert. *apol.* 40.1; 40.10–15. The anger of God: Tert. *Scap.* 3.1; 3.3: *signa imminētis irae Dei*; also Tert. *apol.* 18.3; cf. the list of *prodigia* in Cic. *div.* 1.97. Heck 1987, 79–80, 102–103, 131.

12 Cypr. *Demetr.* 6–9. Cyprianus (*Demetr.* 16–17) speaks of the *ultio divina* of the Christian deity. Cyprianus wrote his *Ad Demetrianum* in 252 in the aftermath of Decius' persecution of Christians. He appeals to the anger of God but refutes the Roman accusations by explaining the catastrophes as resulting from the natural aging of the world (Cypr. *Demetr.* 3).

13 Eusebius (*eccl.* 9.7.3–14) gives us a Greek translation of Maximinus' Latin proclamation; fragments of the Latin text have been preserved in *CIL* III 12132; the inscription was published by Mitchell 1988, 105–124. For the proclamation, see Grant 1975, 155; Mitchell 1988, 123; Lee 2000, 76.

14 In Eus. *eccl.* 9.7.9.

15 In Eus. *eccl.* 9.7.3; 9.7.6–7. Trompf 1983, 132–146.

neither tempests nor hurricanes, and no earthquakes. People will take enjoyment from “the harvest flourishing with waving heads in the wide fields and at the meadows glittering with plants and flowers”, thanks to the abundant rains and the restored mildness and gentleness of the atmosphere.¹⁶ Furthermore, it is declared that “the most powerful and terrifying Ares [war] has been propitiated by our piety (*eusebeia*), our sacrifices (*hierourgia*) and our veneration (*time*) [of the gods]”.¹⁷

The benefit of the state is also found in the proclamation of Emperor Galerius (the so-called edict of Serdica) in which Galerius justifies both his actions against Christians and his withdrawal from these actions with the well-being of the Empire.¹⁸

Christian replies and counter-charges during the Tetrarchic reign

Christian apologists refer to other early-fourth-century accusations against Christians in which the welfare of the community and the correct practice of religion were linked together. Arnobius reports concerning the ideas of the violated *pax deorum*:

Ever since Christians have appeared in the world, the world has gone in ruins, humankind has met many forms of misfortunes, the heavenly gods themselves have been expelled from the earthly regions and they [the gods] have abandoned their usual care with which they used to guard our affairs.¹⁹

Arnobius replies to these accusations with two different approaches. The first method is to make a *retorsio*, that is, to throw the accusation back at pagans and their gods. When speaking of the food shortage and damage of crops, Arnobius writes:

¹⁶ In Eus. *eccl.* 9.7.3; 9.7.7–11.

¹⁷ In Eus. *eccl.* 9.7.11.

¹⁸ Lact. *mort.* 34.1: *rei publicae semper commodis atque utilitate*. At the end of the declaration (34.5), Galerius announces that Christians are asked to pray for the well-being of the emperor, the state and themselves so that the state would be kept unharmed (*ut undique versum res publica praestetur incolumis*).

¹⁹ Arnob. *nat.* 1.1: *Postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum, ipsos etiam caelites, derelictis curis sollemnibus quibus quondam solebant invisere res nostras, terrarum ab regionibus exterminatos*. See also Arnob. *nat.* 1.3.1: *... dicitur invectam esse labem terris, postquam religio Christiana intulit se mundo ...* (all translations are mine). In a manner similar to Cyprian, Arnobius (*nat.* 1.2.3) explains the miseries as resulting from the old age of the world.

It is you that are the cause of all miseries, you agitate the gods, you incite them to inflict the lands with all calamities and also to make new misfortunes every day.²⁰

Thus, it is the anger and indignation of the gods that actually cause the miseries and terrors.²¹ The second method is to argue for the existence of the divine providence that indiscriminately (*aequaliter*) brings the harvests, rains and winds for the good and evil, the just and unjust.²²

Lactantius discusses the divine reward and retribution in his works *Institutiones divinae*, *De mortibus persecutorum* and *De ira Dei*.²³ In *Institutiones divinae*, Lactantius projects the divine vengeance, *iudicium Dei*, onto the Last Judgment.²⁴ Furthermore, in *On the Deaths of the Persecutors*, he describes God's vengeance on the Roman persecutors of Christians. This is a reply to the Roman tradition according to which the gods will punish religious negligence and offences: in Lactantius' version, it is the Christian deity who will avenge and has already avenged offences made to Christians.²⁵ In *De ira Dei*, Lactantius discusses the divine anger, refuting the views of both Stoics (God does not feel anger) and Epicureans (gods are not interested) and connecting God's anger with divine justice. There must be God's anger, he argues and then states, "Hence, there can be no religion where there is no fear".²⁶

20 Arnob. *nat.* 3.11: *miserarum omnium causa vos estis, vos deos impellitis, vos excitatis infestare omnibus malis terras et nova quaeque cotidie struere*. Pagans irritate their own gods by insulting them with their vile myths and shameful ceremonies.

21 Arnob. *nat.* 7.38: *Si ergo his datis calor omnis numinum indignatioque frigescunt vertunturque in prospera ea quae videbantur adferre terrores: manifestum est haec omnia non sine caelitus fieri voluntate, et quod ea tribuantur a nobis, inaniter et cum tota inperitia reprehendi*. Furthermore, Arnobius (*nat.* 4.24) argues that all the miseries originate from the beliefs that pagans held in former times about their gods.

22 Arnob. *nat.* 3.24.3: *Non fervorem genitalem solis deus, noctis et tempora, ventos pluvias fruges cunctis subministrat aequaliter bonis, malis, [iustis], iniustis, servis, pauperibus, divitibus?* I have added the correction made by Simmons 1995, 190.

23 In the fifth book of *Institutiones divinae*, Lactantius ponders the problem of God's justice: why does the Christian deity let his people suffer in the persecution? Lact. *inst.* 5.22.18–24 replies that the number of God's people is increased in the persecution: *ut dei populus augeatur*. Cf. Tertullian, who discusses the issue with similar answers: *Scap.* 5 and *apol.* 50, esp. 50.13: *semen est sanguis Christianorum*. For the discussion, see Heck 1987, 197–198. Lactantius discusses the divine justice with ancient philosophers, e.g., referring to Seneca's *De providentia* (*inst.* 5.22.11–12).

24 Lact. *inst.* 5.23.2

25 Lact. *mort.* 1 and 52. See Heck 1987, 217, 220–221 on the reminiscences of the Roman *exempla* tradition, esp. to Cic. *nat.* and *Milon.* 83–86.

26 Lact. *ira* 11: *Adeo religio esse non potest, ubi metus nullus est*.

The Constantinian shift

What happens to the welfare argument after the Constantinian shift? Christian emperors also appealed to the correlation between the practice of proper religion and the welfare of the Empire. This is obvious in the famous letter of Licinius and Constantine, often incorrectly termed the ‘Edict of Milan’. In the letter, the emperors proclaim their agreement on mutual religious policy and state that, with their policy, they aim for the welfare and public security of the Empire and the profit of humans. They declare that they grant both to Christians and to all others the freedom to follow whatever *religio* each one wishes. Then they state explicitly that this is done “in order that whatever divinity there is in the seat of heaven may be appeased and made propitious towards us and towards all who have been under our power”.²⁷

Thus, it is accentuated that the divinity is propitiated and made well-disposed (*placatum ac propitium possit existere*). The customary goodwill and benevolence (*solitum favorem suum benivolentiamque*) of the divinity are maintained when no one is denied freedom of religion. Furthermore, at the end of the proclamation, the emperors hope that the divine goodwill that they have enjoyed so far will continue to ensure public happiness (*cum beatitudine publica*).²⁸ It is noteworthy that this appeal to maintaining the divine favour is in line with the traditional *pax deorum* thought pattern and is particularly reminiscent of Maximinus Daia’s proclamation mentioned earlier.²⁹ Thus, it is still argued that the peace and well-being of the Empire can be guaranteed by keeping the divine forces propitious.

27 Lact. *mort.* 48.2: ... *Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quicquid est divinitatis in sede caelesti, nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere*; see also Eus. *eccl.* 10.5. For the proclamation of 313, see Kahlos 2009, 56–58 with further bibliography.

28 Lact. *mort.* 48.2–3; 48.11.

29 The connection is also pointed out by MacMullen 1969, 93–94: “The Edict, then, in its peculiar emphasis on the motives of toleration, would be responding to Maximin Daia’s propaganda”; cf. DePalma Digeser 2000, 122.

The defence of traditional cults: Libanius and Symmachus

In the course of the fourth century, the discussion of divine anger and favour continued. In the altered circumstances, the worship of the traditional gods was under threat and was gradually forbidden in imperial legislation. This is the context for the speech for the temples that the Antiochene rhetorician Libanius addressed to Emperor Theodosius I in 390. Libanius argues that the security and accomplishments of the Roman Empire derive from the favour of the gods. He attributes the growth and glory of the Empire to the worship of the traditional gods. He asks whether the Christians' God had helped the Romans to attain supreme power over the world or, rather, whether it was the old gods who had guided the Romans. Libanius lists *exempla* of divine support from myths and history, thus following keenly the *exempla* tradition.³⁰ Then he argues that, *if* the stability of the Empire depends on the sacrifices, performing them will benefit the whole populace.³¹

The most renowned appeal for the continuing support of the traditional Roman religion is Symmachus' *relatio* 3 addressed to Valentinian II in 384. This *relatio* has been discussed meticulously by several scholars.³² Therefore, I will just point out that Symmachus was fundamentally anchored in the Roman *exempla* tradition³³ and his opponents, Ambrose of Milan and Prudentius, were attached to the tradition of the disputes concerning the *pax deorum* and the charges against Christians. Symmachus appeals to the utility of the traditional cults for the Empire³⁴ and repeats the old charges of failure of crops and drought against Christians.³⁵ If the gods are neglected, they send severe calamities.³⁶

30 Liban. *or.* 30.31. The examples of Agamemnon, Heracles, the battles of Marathon and Salamis are mentioned. The old gods as the protectors of the Empire appear already in the beginning of the speech (30.4–5). For Libanius' speech, see Criscuolo 1995.

31 Liban. *or.* 30.34. It is intriguing that Libanius argues for the protection of the traditional gods with a conditional 'if'.

32 E.g., Klein 1971, Klein 1972, Demandt 1972, and recently Döpp 2009 and Cameron 2011.

33 See Symm. *rel.* 3.6 on learning from the historical *exempla*: *corrigit enim sequentem lapsus prioris et de reprehensione antecedentis exempli nascitur emendatio*.

34 Utility: e.g., Symm. *rel.* 3.2–3: *Cui enim magis ... diu profuit*. For Symmachus' arguments of utility, see Salzman 1989, 350.

35 Failure of crops: Symm. *rel.* 3.15–17. The essence of Symmachus' ideas in *rel.* 3.8 is that the traditional cults must be supported in order to achieve and maintain the Roman greatness. As long as the traditional religion was practised, the Empire was safe and sound. Vestals are the guarantee of public welfare: Symm. *rel.* 3.11: *saluti publicae dicata virginitas*. Gualandri 1995, 243–245 shows that Symm. *rel.* 3.15–17 is filled with Vergilian reminiscences that make the imminence of the divine anger even more effective.

36 For this thought pattern, see also Symm. *ep.* 2.7.3 *Di patrii, facite gratiam neglectorum sacrorum! Miseram famem pellite! Quamprimum revocet urbs nostra, quos invita dimisit!*

The Christian reply and turnover: Ambrose and Prudentius

Ambrose refutes these charges: he explains the Roman success by the Roman virtues, that is, by explaining that the victories were due to the strength of the Roman warriors.³⁷ The success and failure are not achievements of the gods but a normal human issue. Even before the appearance of Christianity, he argues, the gods had not protected Romans from calamities such as the defeats by Brennus and Hannibal. Ambrose refers to the insinuations according to which Emperor Gratian's violent death was the punishment of gods, possibly for his anti-pagan legislation, and he refutes the idea, stating that human affairs do not always have the same success but are in constant variation and change.³⁸ Furthermore, disasters such as famine were natural phenomena. Here Ambrose appears clearly as 'secularizing' and 'demythologizing' the idea of divine favour and anger.³⁹ He refutes the notion of divine reward and retribution and this refutation is part of Ambrose's rhetorical strategy in the dispute with Symmachus.

However, Ambrose himself employs the image of divine retribution elsewhere in his works; there, his rhetorical strategy is different. In *De fide* Ambrose interprets military defeats, especially that at Adrianople in 378, as God's punishment for Emperor Valens' Homoian Christianity ('Arianism'). Ambrose states that the reason for the divine wrath (*divinae indignationis causa*) is evident: the confidence in the Roman Empire has been broken where the belief in God has been overthrown.⁴⁰ Ambrose connects the religious dissidence ('heresy') and barbarian assaults, paralleling the 'sacrilegious voices' [of heretics] and 'barbarian attacks' (*sacrilegis pariter vocibus et barbaricis motibus*). He asks how the Roman State could be secure with such guardians.⁴¹

37 E.g., Ambr. ep. 18.7: *Non in fibris pecudum sed in viribus bellatorum tropea victoriae sunt. Aliis ego disciplinis orbem subegi. Militabat Camillus, qui sublata Capitolio signa, caesis Tarpeiae rupis triumphatoribus, reportavit: stravit virtus quos religio non removet. Quid de Atilio loquar, qui militiam etiam mortis impendit? Africanus non inter Capitolii aras, sed inter Hannibalis acies triumphum invenit.*

38 Ambr. ep. 18.34: *quia non eosdem semper successus habent, sed variant status et mutant vices.* Ambrose fortifies his argument of the variability of human fates with the *exempla* of Pompey, Cyrus, Hamilcar and Emperor Julian.

39 Ambr. ep. 18.20–21; 18.30. Demandt 1972, 43–44 calls Ambrose's argument 'secularization', and Gärtner 1998, 169–170 'Entmythologisierung'. Meslin 1964, 18 speaks of two religious totalitarianisms manifesting themselves in both Ambrose and Symmachus in their dispute.

40 Ambr. fid. 2.16.139: *Evidens enim antehac divinae indignationis causa praecessit; ut ibi primum fides Romano imperio frangeretur, ubi fracta est deo.* Cf. Oros. hist. 7.33.9 and 7.33.19: *iusto iudicio Dei*; cf. Theodoret. eccl. 4.30–31.

41 Ambr. fid. 2.16.140: *totum illum limitem sacrilegis pariter vocibus et barbaricis motibus audivimus inhorrentem? Quid poterat nobis vicinia tam feralis invehere? Aut quem*

Probably around 402–403, that is, almost twenty years after Symmachus' appeal, we get a similar impression from Prudentius' argumentation against Symmachus. Prudentius argues that Roman achievements are the result of their moral virtues, referring to the battle of Pollentia in 402 in which the Romans led by Stilicho defeated Alaric's Goths. Then he states that Rome was not saved from the mythical attack of the Gauls on the Capitol in 390 BCE by the vigilance of Juno's geese (*non pervigil anser*) but by the crude strength of men (*sed vis cruda virum*).⁴²

However, Prudentius does not 'demythologize' the religious explanations of historical events and Roman victories but rather just makes a turnover: he rejects the pagan explanation of divine support and replaces it with a new Christian explanation of divine support. It is the Christian deity that favours and helps Romans, not the old gods. Prudentius asks whether it was by Jupiter's auspices (*Iove ... auspice*) that granted such a great reward for valour that day. Then he answers that the Romans were led by the young emperor Honorius – whom he calls Christipotens, powerful in Christ – and the commander of the army Stilicho; they both had on their side the one God, Christ (*Deus unus Christus utrique*).⁴³ Thus, the strength of the Romans was still in religion, but it was now the new religion.⁴⁴ One divine explanation is just replaced by another one. The *pax deorum* has been transformed into *pax Dei*.⁴⁵

admodum res Romana tali tuta poterat esse custodia? Furthermore, Ambrose is said to have chastised his ecclesiastical opponent, the Homoian bishop Palladius of Ratiaria and blamed him – and implicitly his group of Homoians – for the barbarian invasions. *Dissertatio Maximini*, fol. 300, 338, CCL 87, ed. R. Gryson, Turnhout 1982, 149–171. See Meslin 1964, 13–14.

42 Prud. c. *Symm.* 2.703–707; 2.703–706: *Depulit hos nimbos equitum non pervigil anser, / proditor occulti tenebrosa nocte pericli, / se vis cruda virum perfractaque congre-dientum / pectora ...* For Prudentius and the battle of Pollentia, see Pollmann 2011, 181–182 and Döpp 1980, 65–81.

43 Prud. c. *Symm.* 2.708–711: *Numquid et ille dies Iove contulit auspice tantum virtutis pretium? Dux agminis imperiique / Christipotens nobis iuvenis fuit, et comes eius / atque parens Stilicho, Deus unus Christus utrique.* Cf. Claudian, who in *De bello Gothico* (26).52–53 speaks of the divine favour that Rome enjoys (*certa secundis fide deis*) and in (26).100–103 appeals to the protection of Jupiter. Paulinus of Nola (c. 21.19–20) ascribes the attacks of Goths to God's anger and the Roman victory in Fiesole in 407 to Christ (*potentia Christi munera*). For the reactions to the Roman victories from the Goths, see Consolino 1995, 323–324.

44 As Pollmann 2011, 184–185 shows, there is a clear connection between military and political success and adherence to the right religion in Prudentius' reply to Symmachus, but nonetheless also an important eschatological dimension.

45 E.g., in *perist.* 2.417–420 Prudentius declares that Christ has made Rome the political and military lord of the world: *qui scepra Romae in vertice / rerum locasti, sanciens / mundum Quirinali togae / servire et armis cedere.*

Debating the sack of Rome and other misfortunes

Symmachus' concern for the continuation of traditional cults was shared by other contemporary writers in the late-fourth and early-fifth centuries who painted the closure and devastation of temples, as well as prohibitions of sacrifices and other rituals, as the beginning of the cosmic catastrophe. The order of human society and the stability of the universe were seen as shaken to their foundations.⁴⁶ As we may deduce from the reports in Augustine's works, especially in the *City of God*⁴⁷ as well as Orosius' *History against pagans*, it was almost commonplace to ascribe the sack of Rome in 410 and other calamities to Christians.⁴⁸

What was under issue, as Wolfgang Liebeschuetz puts it, was whether Christianity "could mobilize divine support for Rome as effectively as the traditional gods of Rome had done".⁴⁹ In the manner of Ambrose and Prudentius, Augustine seems to demythologize the divine favour and anger, for instance, in the manner of Tertullian, by relativizing the sack of Rome not as a unique incident but one among other similar phenomena.⁵⁰ However, the idea of divine reward and retribution appears in his argumentation, albeit in a more sophisticated form than in the earlier writers. Augustine states that the fates of earthly kingdoms are dependent on divine favour, but that the purposes of divine providence are incomprehensible for humans.⁵¹ Moreover, Augustine turns the charges against Christians around, when reporting on the claims of pagans, according to whom Radagaisus' defeat of the Romans was because he made sacrifices to the gods while the Romans did not. Augustine states that God used the barbarian attacks as a punishment for the Romans. God flogged

46 E.g., Ammianus Marcellinus (19.19–20) was worried because imminent portents were no longer taken into consideration and placated by expiation rituals. Eunapius of Sardis (*v. soph.* 8.1.11 Giangrande = 482 Wright) tells us that, as the shrines in Greece were devastated in the 390's, there were not a few who in their sorrow committed suicide. For the discussion, see Barnes 1982, 71; Fowden 1993, 42–43, 48.

47 Echoes of the charges against Christians and demands for renewal of cults are found in Aug. *serm.* 60.6.7; 81; 296.7; ep. 98.1; *cons. ev.* 1.32.50; 1.33.51; *serm.* 26.63 Dolbeau debating on the utility of pagan cults.

48 E.g., Oros. *hist.* 6.1.23: the Christian emperors made an end to sacrifices and closed temples and therefore pagans thought that the gods had forsaken them.

49 Liebeschuetz 1979, 307.

50 In the formulation of O'Daly 1994, 67, Augustine's argumentation is that "pagan religion does not save cities any more than Christianity causes their ruin". For Tertullian, see n. 8.

51 E.g., Aug. *civ.* 4.34.

(*flagellavit*) the Romans in this way and showed that sacrifices to demons (that is, the old gods) were useless, even in keeping safety in this world.⁵²

Augustine and Orosius were by no means the only writers to deal with the issue. In the anonymous early-fifth-century Syrian treatise *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, the writer refers to an often-posed question: whether Hellenism (that is, the traditional cults) appears more pious (*hosioteros*) since, as long as it prevailed in the towns, all the towns and the country enjoyed prosperity and wealth; they needed not suffer from wars; and after the Christian doctrine replaced Hellenism, there were great losses. The writer of the treatise replies with mixed strategies. On one hand, the writer refutes the influence of the old gods, stating that towns and countries had been crushed even in those times when Hellenism prevailed. Furthermore, he argues for the divine providence that governs the world as it wishes: God sends prosperity and desolation as he deems useful. On the other hand, the writer also argues for the favour of the Christian God: he states that no one can show any city to have fallen down after the triumph of Christianity. After the triumph of Christianity there have been fewer wars in the world than before.⁵³

A few Late Antique historians refer to the demands for the revival of old practices in the middle of the crisis with the Goths. Both the sixth-century pagan historian Zosimus and the fifth-century church historian Sozomenus mention that in 408, as Alaric's Goths were threatening the city of Rome, the senators (Sozomenus) or the city prefect Pompeianus (Zosimus) planned to revive traditional rituals, that is, to ascend to the Capitol and let priests offer sacrifices (Sozomenus). Zosimus claims that this happened with the connivance of the bishop of Rome, Innocentius I, who, according to Zosimus, "considered Rome's safety (*ten tes poleos soterian*) more important than his own convictions". The bishop, however, consented only to rituals made in secrecy (*lathra*), thus not in public. Ultimately, the senators did not dare to ascend to the Capitol and perform sacrifices in public.⁵⁴ In Zosimus' view of events, all the neglect and

52 Aug. *civ.* 5.23: *victis supplicatoribus daemonum nec saluti rerum praeantium necessaria esse sacrificia illa monstravit*. For the background of Augustine's debate with Roman traditional religion, see Marcone 1995, 5–14.

53 Pseudo-Justin, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* 126, PG 6. The treatise belongs to a genre of question-answer literature. It was earlier falsely attributed to Justin but later it was assigned either to Diodore of Tarsus (by Adolf von Harnack) or Theodoret of Cyrrhus (by Franz Xavier Funk). Winkelmann 1998, 152–153 raises doubts about its authorship by Theodoret. For the work as an early fifth-century work from Syria, see Papadoyannakis 2008, 115–127.

54 Zos. 5.40–41; Soz. *eccl.* 9.6–7. Both writers follow Olympiodorus' lost account. Sozomenus does not mention the connivance of Innocentius. Noethlichs 1998, 13; Barnes 1982, 70; O'Daly 1994, 65–75; Burgarella 1995, 190; Cameron 2011, 190–191.

damage done to traditional cults lead the Empire into ruin. As a result, the Empire was weakened and barbarians inhabited it.⁵⁵

Many Christian writers attributed the fifth- and sixth-century calamities to the immorality of the whole contemporary society.⁵⁶ The most illustrative examples are Orosius and Salvian of Marseille. Orosius explains the history of humankind as a series of divine punishments inflicted for human wrongdoings, for instance, attributing the sack of Rome to the anger of God with the sinful Romans.⁵⁷ Salvian ascribes the miseries of the Romans altogether to the corruption of Christians, the moral decay of the state and the continuation of pagan cults and festivals by Christians. In Salvian's opinion, Christians deserved punishment for their sins as a community, not only as individuals.⁵⁸ Descriptions of divine anger and self-chastisement of the whole community were already present in Eusebius' early-fourth-century account, in which the church historian explained the beginning of the tetrarchic persecution as the consequence of the abundant freedom that Christians enjoyed under the reign of Gallienus before the time of the tetrarchs. As a result, Christians fell "into laxity and sloth" as well as into internal rivalries. The hypocrisy and

55 Zos. 4.59. The decay of the Empire: Zos. 1.57.1; 2.33.4; 3.32.1; 4.21.3. Zosimus (4.18.2–4) writes that Athens was saved from the earthquake in the mid-fourth century because Nestorius, the high priest of Eleusis had performed the proper rituals. Furthermore, Zosimus (5.41.1) claims that the town of Narnia was saved from the attack of Alaric's Goths thanks to the prayers and ancestral ceremonies made to the divinity. Burgarella 1995, 190; Noethlichs 1998, 2; Cameron 2011, 110.

56 According to Lambert 1999, 120–121, interpreting events as manifestations of God's punishment was "the almost universal practice of ancient Christians". People who either anger or please God are either visibly punished or rewarded. This resembles the traditional *do ut des* thinking of Romans. Cf. Sidon. *ep.* 3.1.2–3 on a man who had donated an estate to the church being rewarded by God with a legacy.

57 Oros. *hist.* 2.1.1; 7.15.5; etc. Other examples are *Carmen de providentia Dei* often attributed to Prosper of Aquitaine (VC Suppl. 10, ed. Marcovich) and *De perversis suae aetatis moribus epistola* sometimes attributed to Claudius Marius Victor (PL 61, 969–972). Furthermore, the church historian Philostorgius attributes calamities to divine wrath (esp. 12.9, in which he states that they result "not from natural causes, as the children of Hellenes suppose", but are the scourges of divine anger; for portents and calamities, see 10.9; 10.11; 11.7; 12.8–10, GCS, ed. Bidez/Winkelmann), and John Malalas habitually refers to natural disasters such as earthquakes as 'the anger of God'; for the discussion, see Emmett Nobbs 1990, 262; Gaddis 2005, 31.

58 Salv. *gub.* 6.2; 6.6; 6.11; 8.2. For Salvian, see Lambert 1999, 115–130. As Lambert 1999, 116 points out, Salvian directed his work against Christians who doubted God's justice, not against pagans (Salv. *gub.* 1.1; 3.5). According to Lambert 1999, 117–118, especially in books 7–8 Salvian explains the political and military decay of the Roman Empire as "the result, not of God's neglect, but of his deliberate judgment". This is because of "the failure of most Christians to live according to the standards of morality". E.g., Salv. *gub.* 6.52; 6.66–71; 6.75.

dissimulation rose to such heights of wickedness that they called forth divine judgement.⁵⁹

Religious dissidents and divine anger

Thus, on the one hand, Late Antique Christian writers could ascribe the anger of God as resulting from the decadence of the whole community. On the other hand, Late Antique authors also employed ideas according to which religious misbehaviour and dissenting religious groups such as ‘pagans’ and ‘heretics’ contaminated the entire community around them.⁶⁰ The pollution that they created was thought to draw God’s wrath upon the community and the entire empire.

The connection between the right religion, divine favour and the welfare of the Empire was postulated in the early-fifth-century imperial legislation: for instance, in the decree of 409, the *salus communis* was identified with the benefit of the church (*pro utilitatibus catholicae sacrosanctae ecclesiae*).⁶¹ In the ruling of Theodosius II in 438, the emperor complains that the fight against the *paganorum et gentilis immanitas* has not been successful and that the thousand threats of decreed laws have not had any effect. Theodosius states that the abnormalities in nature – the succession of the seasons has been changed – are the result of pagan perfidy. The spring is not as lovely as usual, the summer is barren of its harvest, and the winter is unexceptionally harsh and has doomed the lands with the disaster of sterility. Nature must be punishing such impiety in its own manner.⁶² Thus, we see the traditional circle of cause and effect turned

59 Eus. *eccl.* 8.1.7–8. Eusebius’ account of the softening influence of ‘the peace of Gallienus’ upon the Christian church reminds us of the Roman historian Sallust, who in *De coniuratione Catilinae* (10) paints a murky picture of the softening of Romans during the time of peace after the Punic wars.

60 Pagan cults and especially sacrifices were thought to contaminate the community. For the pollution of sacrifice, see Kahlos (forthcoming). The contaminating influence of incorrect religion is apparent in *Const. Sirm.* 6 (in 425): *Sane quia religiosos populos nullis decet superstitionibus depravari, Manichaeos omnesque haereticos vel schismaticos sive mathematicos omnemque sectam catholicis inimicam ab ipso aspectu urbium diversarum exterminari debere praecipimus, ut nec praesentiae quidem criminorum contagione foedentur.*

61 *CTh* 16.5.47 (in 409): *pro salute communi, hoc est pro utilitatibus catholicae sacrosanctae ecclesiae.* For a discussion on the linkage between ‘heresy’ and welfare, see Humfriss 2000, 129–131.

62 *Novellae* of Theodosius II, 3.8 (Jan. 31, 438): *An diutius perferemus, mutari temporum vices irata caeli temperie, quae paganorum exacerbata perfidia nescit naturae libramenta servare? Unde enim ver solitam gratiam abiuravit? unde aestas messe ieiuna laboriosum agricolam in spe destituit aristarum? unde hiemis intemperata ferocitas ubertatem terrarum penetrabili frigore sterilitatis laesione damnavit? nisi quod ad impietatis vindictam transit*

against pagans. Theodosius even ends by stating that the revered majesty of the supreme deity must be appeased.⁶³

In the argumentation against 'heretics', the unity and peace of the church and the tranquillity of the Empire were seen as correlated with each other. For example, in the heat of the Nestorian controversy, Cyril of Alexandria uses this link as a rhetorical tool when persuading Emperor Theodosius II to decide for the Alexandrian, that is, Cyril's interpretation of the doctrine, and to turn against Nestorius. In his oration to the emperor, Cyril depicts the imperial rule as closely connected to the correct version of the Christian faith. Those rulers who do not take care of the correct doctrine will perish. The division within the church is a threat to the stability of the imperial power.⁶⁴

The religious unity and correct form of religion were argued to be a matter of state security and the emperor was regarded as the guardian of this religious purity and unity. This reminds us of the traditional role of the Roman emperor in the preceding centuries: the emperor was considered the warden of *pax deorum*. This is apparent in Emperor Theodosius II's announcement that 'the condition of our state' depends on piety towards God and that "there is a close connection and affinity between the two". The emperor states that, in fact, these are linked and they develop each other through their mutual progress (*prokope*). Therefore, it is imperative to keep the condition of the Empire free from trouble and rivalry.⁶⁵ Similarly, Celestine, the contemporary bishop of Rome, writes to Theodosius that religious issues determine the welfare of the state: the emperor should be more concerned about the ecclesiastical peace than about the security of the lands of the Empire.⁶⁶

legis suae natura decretum. Quod ne posthac sustinere cogamur, pacifica ultione, ut diximus, pianda est superni numinis veneranda maiestas. For this decree, see, e.g., Noethlichs 1998, 17 and Millar 2006, 121.

63 *Novellae* of Theodosius II, 3.8.

64 *Cyrilli oratio ad Theodosium imperatorem* = ACO 1.1.1 pp. 42–72: p. 43–44. Cyril's opponent Nestorius was rumoured (Socr. *eccl.* 7.29) to have likewise appealed to the logic of divine retribution and reward. Nestorius was claimed to have uttered to Theodosius II: "Give me the earth cleansed of heretics, and I will give you heaven in return. Help me in destroying heretics and I will help you in defeating the Persians". For the rivalry over Emperor Theodosius' favour, see Wessel 2004, 90 and Millar 2006, 36.

65 Theodosius, *Sacra ad Cyrillum et ad singulos metropolitas* 3 = ACO 1.1.1 pp. 113–116; pp. 114–115; trans. Festugière 1982, 173. Similarly, Theodosius writes to Symeon the Stylite, explaining the dissensions and rivalries as the principal cause for "the present misfortunes". He declares that all the affairs of the Empire will be progressed when the members of the church and the correct faith will be united. Theodosius, *Sacra ad Symeonem Stylitam* = ACO 1.1.4 p. 5; trans. Festugière 1982, p. 471.

66 *Epistula Caelestini ad Theodosium imperatorem* = ACO 1.2 pp. 25–26 (= *ep.* 19.2): *Maiores vobis fidei causa debet esse quam regni ampliusque pro pace ecclesiarum clementia vestra debet esse sollicita quam omnium securitate terrarum. Subsequuntur enim omnia prospera, si primitus quae deo sunt, cariora servantur.*

Concluding remarks

The thought pattern according to which calamities, natural disasters and military defeats had a religious cause was shared by Christians and non-Christians alike.⁶⁷ This idea of divine anger and favour is by no means an idiosyncrasy of the Greco-Roman and Christian worlds but is also found in other cultures, especially, but not exclusively, pre-modern cultures. We can speak of a ‘moralized universe’ in which the circumstances of this world are dependent on the moral quality of humans. Thus, the moral failures, whether individual or collective, are thought to bring forth divine punishment.⁶⁸

Both the Roman belief in *pax deorum* and the Christian idea of divine reward and retribution depended on correct worship in the community and the Empire. The idea of religious deviance calling down divine punishment on the community as a whole could be used against religious dissidents – Christians and Manichaeans in the third and early fourth centuries, and ‘pagans’, Jews and ‘heretics’ during the later Roman Empire.⁶⁹

Bibliography

- Barnes, Timothy D. (1982), “Aspects of the Background of the *City of God*”, in: *Revue de l'Université d'Ottawa* 52, 64–80.
- Burgarella, Filippo (1995), “Pagani e cristiani tra IV e V secolo a Costantinopoli”, in: *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli, 181–191.
- Cameron, Alan (2011), *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
- Consolino, Franca Ela (1995), “Pagani, cristiani e produzione letteraria latina da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma”, in: *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli, 311–328.
- Crisuolo, Ugo (1995), “Aspetti della resistenza ellenica dell'ultimo Libanio”, in: *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli, 85–103.
- Demandt, Alexander (1972), *Geschichte als Argument*, Konstanz.
- DePalma Digeser, Elisabeth (2000), *The Making of a Christian Empire. Lactantius & Rome*, Ithaca.
- Döpp, Siegmund (1980), “Prudentius' Gedicht gegen Symmachus”, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23, 65–81.

67 For the continuation of the thought pattern in the Byzantine Empire, see af Hällström 2008, 244–245.

68 The expression “moralized universe” is used by Scribner 1996, 43, who analyzes sixteenth-century Germany, but I think the term depicts the Greco-Roman and Christian world views as well. Gaddis 2005, 31 speaks of a “moral universe”.

69 Gaddis 2005, 34 even states that both thought-patterns created the preconditions for official intolerance.

- Döpp, Siegmars (2009), "Der Einspruch des Symmachus", in: Wilhelm Geerlings/Richard Ilgner (eds.), *Monotheismus – Skepsis – Toleranz. Eine moderne Problematik im Spiegel von Texten des 4. und 5. Jahrhunderts*, Turnhout, 73–100.
- Emmett Nobbs, Alanna (1990), "Philostorgius' View of the Past", in: Graeme Clarke & al. (eds.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay, 251–264.
- Festugière, André J. (trans.) (1982), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris.
- Fowden, Garth (1993), *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton.
- Gaddis, Michael (2005), *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley.
- Gärtner, H. A. (1998), "Der Fall Roms. Literarische Verarbeitung bei Heiden und Christen", in: Johannes van Oort/Dietmar Wyrwa (eds.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, Leuven, 160–179.
- Grant, Robert M. (1975), "The Religion of Maximin Daia", in: Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty* vol. IV, Leiden, 143–166.
- Gualandri, Isabella (1995), "La risposta di Ambrogio a Simmaco: destinatari pagani e destinatari cristiani", in: *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli, 241–256.
- Fiedrowicz, Michael (2000), *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn.
- af Hällström, Gunnar (2008), "The Wrath of God and His Followers", in: Reinhard G. Kratz/Hermann Spieckermann (eds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Tübingen, 239–247.
- Heck, Eberhard (1987), *Me Theomachein oder: die Bestrafung des Götterverächters*, Frankfurt am Main.
- Humfress, Caroline (2000), "Roman Law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III–VI Centuries)", in: Susanna Elm/Éric Rebillard/Antonella Romano (eds.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Rome, 125–147.
- Kahlos, Maijastina (2009), *Forbearance and Compulsion: Rhetoric of Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London.
- Kahlos, Maijastina (forthcoming), "Polluted by Sacrifices – Christian Repugnance at Sacrificial Rituals in Late Antiquity", in: Ville Vuolanto/Sari Katajala-Peltomaa (eds.), *Ancient and Medieval Religion in Practice*. Acta Instituti Romani Finlandiae, Rome.
- Klein, Richard (1971), *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt.
- Klein, Richard (1972), *Der Streit um den Victoriaaltar*, Darmstadt.
- Lambert, David (1999), "The Uses of Decay: History in Salvian's *De gubernatione dei*", in: Mark Vessey/Karla Pollmann/Allan. D. Fitzgerald (eds.), *History, Apocalypse, and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God*, *Augustinian Studies* 30, 115–130.
- Lee, Alan D. (2000), *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*, London.
- Liebeschuetz, Wolfgang (1979), *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.
- MacMullen, Ramsay (1969), *Constantine*, London (repr. 1987).
- Marcone, Arnaldo (1995), "Il *De Civitate Dei* e il suo pubblico", in: *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli, 5–14.
- Meslin, Michel (1964), "Nationalisme, état et religions à la fin du IV^e siècle", in: *Archives de sociologie des religions* 18, 3–20.

- Millar, Fergus (2006), *A Greek Roman Empire. Power and Belief Under Theodosius II 408–450*, Berkeley.
- Mitchell, Stephen (1988), “Maximinus and the Christians in A.D. 312: a New Latin Inscription”, in: *Journal for Roman Studies* 78, 105–124.
- Noethlichs, Karl Leo (1998), “Kaisertum und Heidentum im 5. Jahrhundert”, in: Johannes van Oort/Dietmar Wyrwa (eds.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, Leuven, 1–31.
- North, John (2010), “Pagan Ritual and Monotheism”, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 34–52.
- O’Daly, Gerard (1994), “Augustine’s Critique of Varro on Roman Religion”, in: Alan H. Sommerstein (ed.), *Religion and Superstition in Latin Literature*, Bari, 65–75.
- Papadoyannakis, Yannis (2008), “Defining Orthodoxy in Pseudo-Justin’s ‘Quaestiones et responsiones ad orthodoxos’”, in: Eduard Iricinschi/Holger M. Zellentin (eds.), *Heresy and Orthodoxy in Late Antiquity*, Tübingen, 115–127.
- Perkins, Judith (2009), *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*, London.
- Pollmann, Karla (2011), “Unending Sway: the Ideology of Empire in Early Christian Latin Thought”, in: Mark Vessey/Sharon V. Betcher/Robert A. Daum/Harry O. Maier (eds.), *The Calling of the Nations. Exegesis, Ethnography, and Empire in a Biblical-Historic Present*, Toronto, 176–199.
- Salzman, Michelle R. (1989), “Reflections on Symmachus’ Idea of Tradition”, in: *Historia* 38, 348–364.
- Scheid, John (1985), *Religion et piété à Rome*, Paris.
- Scribner, Robert (1996), “Preconditions of Tolerance and Intolerance”, in: Ole P. Grell/Robert Scribner (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, 32–47.
- Simmons, Michael B. (1995), *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford.
- Trompf, Garry W. (1983), “The Logic of Retribution in Eusebius of Caesarea”, in: Brian Croke/Alaana M. Emmett (eds.), *History and Historians in Late Antiquity*, Sydney, 132–146.
- Wessel, Susan (2004), *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford.
- Winkelmann, Friedhelm (1998), “Heiden und Christen in den Werken der oströmischen Historiker des 5. Jahrhunderts”, in: Johannes van Oort/Dietmar Wyrwa (eds.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, Leuven, 123–159.
- Wlosok, Antonie (1970), *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat*, Stuttgart.

ÉTIENNE WOLFF

La prise de Rome de 410, une étape dans la christianisation de la ville

La prise de Rome de 410 s'inscrit dans un contexte religieux tendu. Reprenons les choses un peu en arrière en rappelant brièvement des faits bien connus. En 313, un document publié à Nicomédie et improprement appelé « édit de Milan », parce qu'il se référait à l'entretien qu'avaient eu quelques mois plus tôt dans cette ville les deux empereurs Licinius et Constantin, accordait la liberté religieuse, mettant fin aux persécutions contre les chrétiens commencées sous Néron (le martyre n'ayant jamais été, au reste, une réalité quotidienne dans aucune région de l'Empire). C'est la « paix de l'église ». On va assister dès lors à un surprenant renversement du rapport de forces : avant la fin de ce même IV^e siècle, en dépit de la parenthèse que fut la réaction païenne de Julien (361–363), les temples seront fermés, le paganisme interdit et le christianisme orthodoxe (c'est-à-dire conforme aux décisions du concile de Nicée de 325 condamnant l'hérésie arienne) proclamé religion d'État. En effet en 380, l'édit de Thessalonique promulgué par Théodose avait fait obligation aux sujets de l'Empire de se rallier à la foi « transmise par l'apôtre Pierre ». Il ne s'ensuit pas pour autant que la société soit devenue chrétienne sous tous ses aspects, et cela notamment parce que, en Occident, la politique théodosienne de lutte contre les païens a été appliquée de manière discontinue. Il y a, schématiquement, une double résistance au christianisme, une résistance populaire, en particulier dans les campagnes, et une résistance des milieux lettrés et cultivés.

Il règne par ailleurs depuis les dernières décennies du IV^e siècle un climat d'appréhension, explicable par les troubles politiques. Un courant de pessimisme circule chez les païens comme chez les chrétiens, porté par une vague d'oracles et de prodiges¹ dont le poète Claudien se fait notamment l'écho (*Guerre contre les Gètes* 227–266). Ce n'est pas une reconstruction ultérieure, puisque Claudien écrit avant 410. Un prodige frappa particulièrement les esprits. L'empereur Honorius exerçait ses chevaux dans la plaine lorsque deux loups assaillirent furieusement son escorte. Ils furent tués, mais les flancs crevés des deux bêtes recelaient deux mains humaines. La gauche s'agitait dans les entrailles de l'une, la droite jaillissait du ventre de l'autre. Chacune étendait les doigts et le sang y révélait la vie. Les dieux avaient donc apparemment des

1 Voir Doignon 1990.

malheurs à annoncer aux hommes. Peut-être pour lutter contre un catastrophisme démoralisant, Stilicon crut bon de brûler les livres Sibyllins (Rutilius Namatianus, *Sur son retour* II, 52–60, notre seule source pour cet épisode), recueil d'oracles qu'on consultait dans les grandes calamités. Les chrétiens on l'a dit, ne sont pas en reste: convaincus du vieillissement du monde, illustré par l'épuisement des ressources naturelles et la déchéances des mœurs (ce thème, déjà présent chez certains auteurs païens comme Lucrèce et Sénèque, est fréquemment attesté ensuite chez les chrétiens, cela dès le III^e siècle avec saint Cyprien, notamment dans sa lettre à Démétrien²), ils spéculent sur la fin des temps et la seconde parousie.

À la lecture du livre XVI du *Code théodosien*³, consacré aux lois religieuses émises par les empereurs de 312 à 438, il apparaît qu'Arcadius et Honorius promulguèrent entre 395 et 408 de nombreuses lois destinées à affermir le christianisme. Ce furent des lois contre les hérétiques, les juifs, les païens. Une telle politique n'était pas absolument sans risques, car tous ceux que ces lois excluaient des fonctions publiques civiles et militaires pouvaient être tentés de soutenir un changement propre à rétablir la liberté des cultes.

Le clivage religieux paraît alors primer sur le clivage ethnique. Aux yeux d'Honorius et des catholiques radicaux, Rome restait la capitale du paganisme, et les Wisigoths étaient avant tout des ariens, donc des hérétiques. Et il n'est pas exclu que la stratégie d'Honorius et de son entourage ait été de laisser les ariens saper le dernier sanctuaire du paganisme aristocratique; de fait ils ont abandonné Rome. En revanche le clivage ethnique ne gardait de sens que pour les ultra-conservateurs (païens et chrétiens), tant depuis l'époque de Constantin l'Empire avait intégré de barbares romanisés, et ce jusqu'aux plus hautes fonctions et dignités de l'État.

À Rome, les sénateurs étaient majoritairement chrétiens depuis 392⁴, mais le parti païen restait influent. On constate encore entre 408 et 418 que plusieurs Préfets de la Ville sont païens, ainsi en 409 Marcianus, qui avait apostasié le christianisme, en 414 Rutilius Namatianus, l'auteur du poème *Sur son retour*, en 414 encore Albinus, qui succéda à Rutilius dans cette fonction (*Sur son retour* I, 466–474), ou en 417–418 Volusianus, l'oncle de la sainte Mélanie la Jeune⁵. Un curieux épisode, rapporté peu après 500 par l'historien païen Zosime (*Histoire nouvelle* V, 41, 1–3; on lisait déjà l'anecdote au milieu du siècle précédent chez l'historien chrétien Sozomène, *Histoire ecclésiastique* IX, 6, 3–5, mais Sozomène ne mentionne pas le rôle d'Innocent I) témoigne d'un

2 Pour Cyprien voir l'édition de Fredouille 2003.

3 Pour *Code théodosien* voir l'édition de Rougé 2005.

4 Chastagnol 1960, 454.

5 Voir respectivement *PLRE* I, Marcianus 14, 555 sq.; *PLRE* II, Albinus 7, 50 sq.; *PLRE* II, Volusianus 6, 1184 sq.

flottement des esprits. En 408, le préfet Pompeianus⁶, apparemment païen, avait écouté des prêtres étrusques qui l'avaient convaincu que seuls des sacrifices accomplis selon l'ancien usage seraient susceptibles de sauver la ville. Sa prudence lui fit consulter l'évêque Innocent, d'autant que la loi interdisait les rites païens. Innocent, faisant passer le salut de la ville avant ses convictions, donna son accord, à condition que les rites fussent célébrés en privé. Assentiment certes hypocrite, car dans la culture romaine les rites doivent se dérouler publiquement pour être valides. Quoi qu'il en soit, cette décision signifie-t-elle que le christianisme n'avait pas encore triomphé dans les esprits ? Peut-être, mais l'attitude d'Innocent fut surtout pragmatique, dans un contexte de crise. Selon Zosime, ces cérémonies n'eurent finalement pas lieu⁷.

Un effet de la prise de Rome fut de raviver le conflit religieux. Certes les milieux officiels cherchèrent tout simplement à bannir le souvenir de l'événement, qui n'était pas à la gloire d'Honorius. Mais les tenants de la réaction païenne y trouvèrent matière à conforter leurs positions. Tel Zosime qui écrivait, on l'a dit, au début du VI^e siècle, ils accusèrent l'impiété des lois de Théodose et d'Honorius, et imputèrent le sac de Rome à l'abandon des dieux traditionnels. Tant que les dieux de Rome avaient été adorés et les cérémonies du culte traditionnel pratiquées, Rome n'avait rien eu à craindre. Le Dieu des chrétiens était bien peu efficace, puisqu'il avait été incapable de sauver sa ville sainte. Dans les années 410, cette opinion était celle de nombreux païens, et c'est pour la réfuter qu'Augustin rédigea en 412–413 les trois premiers livres de la *Cité de Dieu* et commanda un livre au prêtre Orose. Dès 415, les cinq premiers livres de la *Cité de Dieu* étaient publiés. Augustin ne manquait pas d'arguments pour défendre les *christiana tempora* contre les attaques : Rome avait deux fois été dévorée par les flammes au milieu des sacrifices païens, par les Gaulois de Brennus puis par Néron.

Cependant les chrétiens eux-mêmes furent troublés par la prise de Rome : pourquoi Dieu avait-il toléré un tel malheur, alors que l'Empire était devenu chrétien ? L'hypothèse de la punition divine se trouvait mise en avant, comme dans le camp païen. « Horreur ! l'univers s'écroule » s'exclame Jérôme quand il apprend la nouvelle (*Lettres* 128, 5). On sait que Jérôme, très attaché à Rome (une Rome idéale plutôt que celle, réelle, où il avait de nombreux ennemis), fut violemment ému par le sac de la ville, comme en témoigne le prologue de son *Commentaire au prophète Ézéchiel* ou sa lettre 127 : « Ma voix s'arrête, les sanglots interceptent mes paroles au moment de dicter. Elle est prise la ville qui a pris l'univers entier. » (*Lettres* 127, 12). Mais, ajoute-t-il dans la lettre 128, « en nous les péchés ne s'écroulent pas ». Ce drame est ainsi pour lui la conséquence de la

6 Sur ce personnage, voir Zosime, 41 (dans l'édition de Paschoud 1986); Chastagnol 1962, 266–268, n° 116; *PLRE* II, Pompeianus 2, 897 sq.

7 Voir sur cet épisode Briquel 1997, 182–186.

réticence des Romains à se convertir à une vie chrétienne véritable. Marcella, une ascète âgée de son entourage spirituel, ne voyait pas tant dans l'événement une punition qu'un juste retour des choses : elle louait Dieu de l'avoir ramenée à la nudité originelle (Jérôme, *Lettres* 127, 13). La prise de Rome était donc, pour eux, un rappel salvateur à pratiquer les vertus évangéliques, telles qu'elles étaient prônées dans les milieux ascétiques.

Une anecdote rapportée par l'historien chrétien Sozomène (*Histoire ecclésiastique* IX, 6, 6) et son contemporain Socrate (*Histoire ecclésiastique* VII, 10, 8–9), mais qu'on lisait déjà chez le païen Claudien (*Guerre contre les Gètes* 545–550), invitait à voir dans Alaric une force manipulée par Dieu dont il serait l'instrument, le fléau. On racontait en effet qu'à un moine qui lui conseillait d'épargner Rome, Alaric avait répondu qu'il ne tentait pas cette entreprise de son plein gré, mais qu'il était poussé par une force qui lui commandait de dévaster la ville.

Augustin, qui était Africain, n'était pas lié comme Jérôme à Rome et n'éprouvait aucune fascination pour elle. Quand il répétera que la ruine de Rome, c'est l'écroulement de constructions de pierre et de bois, il le fera sans émotion particulière (*Sermons* 81, 9; *Cité de Dieu* II, 2). Mais il devait répondre aux interrogations et aux doutes des fidèles ébranlés dans leur propre foi, et apaiser l'amertume des réfugiés qui avaient perdu parfois des êtres chers et souvent leurs biens. Il consacra cinq sermons au sujet⁸ (chronologiquement sermons Denis 24; 81; 296; 105; 397, ce dernier généralement désigné par son titre « Sur le sac de Rome », *De excidio urbis Romae*), passant en revue un certain nombre de questions ou d'objections qu'il accompagne chaque fois de la réponse appropriée. Le monde est ravagé ? Les chrétiens sont de simples voyageurs sur cette terre, en marche vers la cité céleste. Avec le christianisme, les maux se sont multipliés et aggravés ? Les chrétiens doivent se garder de tout blasphème, car ces malheurs étaient prédits. Rome s'est effondrée ? Il convient de distinguer Rome et les Romains, la ville et les hommes. Les tombes des apôtres n'ont pas protégé Rome ? Les chrétiens doivent obéir à la volonté divine et faire preuve de patience. Ces malheurs se sont produits dans les temps chrétiens ? Les tribulations sont une occasion de se glorifier en Dieu. Les chrétiens n'ont pas été préservés ? Ils seront récompensés de la perte des biens temporels par des biens éternels. Rome s'était vu promettre l'éternité, comme en témoigne l'*Énéide* ? C'est Jupiter, une idole, qui parlait ainsi. La prise de Rome serait la conséquence des mesures contre les païens ? Le lien de cause à effet n'a aucune justification. N'y avait-il pas cinquante justes dans Rome pour que Dieu l'épargnât ? Dieu a permis au grand nombre d'échapper au massacre, et ceux qui ont succombé sont morts dans la foi. Rome n'a été ni condamnée ni détruite, elle a subi un châtement, une épreuve. Bref, Augustin mêlait consolation et exhortation, sans

8 Fredouille 2004; voir aussi Fredouille 1998.

toujours satisfaire l'auditoire. « S'il pouvait se taire sur Rome ! » entendit-il pendant l'un de ses prêches de l'été 411 (*Sermons* 105, 12). Il fallait davantage, et c'est la *Cité de Dieu* qui devait répondre à ces plaintes en montrant leur vanité.

Les réponses les plus élaborées au malaise des esprits furent ainsi celles d'Augustin et Orose.

Orose, chargé par Augustin de dresser un *breuiarium* des malheurs du monde depuis son origine (cf. *Histoires* I, prologue 1–2 et 9–10) que finalement l'évêque d'Hippone n'utilisa pas, se remit au travail ensuite avec indépendance : cela donna ses *Histoires*, achevées vers 418. Pour Orose, les malheurs de Rome sont une manifestation de la colère divine à l'égard d'un peuple pécheur, et le sac de 410 un châtement de la résurgence païenne. Il considère les Wisigoths comme un instrument de la Providence qui, dans sa mansuétude, avait choisi en eux des barbares chrétiens. Il explique en effet que la leçon aurait pu être donnée à la ville impie dès 405 par l'Ostrogoth Radagaise, qui avait pénétré jusqu'en Italie avant d'être vaincu à Fiesole. Mais celui-ci était païen. Dieu aurait retardé la punition, pour qu'elle fût infligée par des barbares chrétiens (VII, 37, 8–17 ; l'argument est repris d'Augustin, *Cité de Dieu* V, 23). Cette punition selon lui fut tempérée (VII, 39, 1–18 ; II, 19, 13). Si on l'en croit, la foudre qui tomba en 410 aurait occasionné autant de destructions que les Goths (VII, 39, 18 ; II, 19, 14–15). Il amoindrissait ainsi la part humaine dans les événements au profit du châtement divin.

Cependant, faisant appel à l'Écriture, Orose compare Rome à Sodome, que le nombre de justes était insuffisant à sauver (VII, 39, 2, peut-être inspiré du sermon d'Augustin dit « Sur le sac de Rome »). Et il assimile Innocent Ier, alors à Ravenne, au juste qu'était Loth. Innocent était absent de Rome-Sodome parce que Dieu voulait l'épargner (c'était aussi un moyen d'expliquer cette défection d'Innocent, qui, parti en ambassade à Ravenne en 409, ne revint que trois ans plus tard, en 412 ; peut-être avait-il été retenu par Honorius, pour empêcher que les adversaires des chrétiens ne puissent clamer que la présence du successeur de Pierre n'avait pas protégé la ville du malheur). Cela signifie qu'aux yeux d'Orose, ce n'est pas la Rome chrétienne qui a été punie mais une *Roma ingrata* restée idolâtre (VII, 39, 18). Autrement dit, les Wisigoths ont été l'instrument de l'indignation de Dieu.

Les diverses sources antiques (littéraires et archéologiques) dont nous disposons ne concordent pas sur l'ampleur des dévastations causées par les Goths. Et le propos des auteurs anciens a été, sur ce sujet sensible, particulièrement déterminé par des motifs idéologiques, mais les païens et les chrétiens peuvent parfois se rejoindre. Orose soutient la thèse d'un pillage limité, pour étayer sa théorie sur la Providence. Alaric, selon lui (VII, 39, 1), avait recommandé à ses troupes de limiter les massacres et de respecter le droit d'asile. De son côté Rutilius Namatianus, glorifiant la Rome païenne, vante la

splendeur de la ville qui, si on l'en croit, ne portait plus trace en 417 des destructions (*Sur son retour* I, 47–164).

Orose et Sozomène rapportent des récits édifiants. Orose (VII, 39, 3–14) nous présente un Goth, « homme puissant et chrétien », visitant une maison. Il rencontre une vierge âgée, qui conservait là des objets du culte de la basilique de Saint-Pierre (on les avait sans doute cachés en prévision du sac). S'étant fait apporter les vases, le Goth reste interdit devant leur poids et leur beauté. Il en réfère à Alaric. Ce dernier, qui était habité par le scrupule religieux, ordonna que les saints vases fussent rendus à la basilique de Pierre, et que la vierge y fût également conduite, avec tous les chrétiens qui voudraient se joindre à elle. Orose décrit alors une procession vers Saint-Pierre, les chrétiens portant les vases au-dessus de leur tête et chantant des hymnes, escortés par des Goths aux épées dégainées. Il s'agit d'un enjolivement orosien qui prend appui sur le droit d'asile dont avait parlé Augustin (*Cité de Dieu* I, 1–2; I, 7).

Sozomène (IX, 10) raconte qu'un Goth, jeune soldat d'Alaric de confession arienne, pénétrant dans une maison, rencontra une femme qui était à la fois catholique, mariée et belle. Il tenta de la violer, mais elle résista farouchement. Il la blessa légèrement du fil de son épée au cou pour la forcer, mais celle-ci tendit la gorge, préférant mourir plutôt que de ne pas revenir intacte à son mari. Ému, le Goth la fit alors conduire jusqu'à la basilique de Saint-Pierre et lui remit six pièces d'or, en demandant qu'elle fût rendue à son mari.

Et d'après Jérôme (*Lettres* 127, 13), son amie Marcella, qui n'avait pas de richesses à livrer puisqu'elle vivait dans la pauvreté volontaire, réussit non sans avoir été cruellement battue à susciter la compassion des barbares et fut conduite avec sa fille adoptive Principia à la basilique de Saint-Paul. Elle mourut au reste quelques mois après (*Lettres* 127, 14), mais Jérôme ne précise pas si ce fut la conséquence des mauvais traitements subis.

Ces récits veulent mettre en avant l'admiration qu'aurait suscitée chez les Goths l'attitude digne et pieuse des chrétiens de Rome. Elle résonne même, chez Sozomène, comme un frémissement de début de conversion des ariens au christianisme nicéen. En outre, décrivant la procession vers Saint-Pierre, Orose cherche à montrer un peuple en marche, uni par la foi, auquel s'agrègent même des païens, et à qui les Goths font une haie de protection en brandissant leurs épées. Selon lui, c'est alors la trompette du salut qui résonne dans la destruction même de la ville (VII, 39, 9).

Le point de départ de la *Cité de Dieu* fut bien le sac de Rome, les *Révisions* (*Retractationes* II, 43, 1) le disent expressément. Augustin veut d'abord répondre aux païens, qui font retomber le désastre sur la religion chrétienne. Mais il s'adresse aussi aux chrétiens, qu'il espère confirmer dans leur foi. Car ce qui est en cause plus largement, c'est la vérité de la religion chrétienne. La *Cité de Dieu* est une apologie. Certes ce n'est pas une apologie comme celles qui furent écrites dans la persécution, puisque le christianisme est devenu religion d'État. Mais la

permanence de la réaction païenne, qui n'est pas morte avec son leader Symmaque en 402, et la réactualisation des accusations contre le christianisme appelaient une réponse.

Augustin s'adresse donc aux païens et aux chrétiens. Le livre I s'ouvre sur l'ingratitude des païens: ils doivent la vie sauve à l'asile offert par les églises, puis imputent au Christ les maux dont a souffert Rome. Or le respect par les barbares des basiliques est une surprise sans précédent qu'il faut attribuer aux temps chrétiens. Augustin constate ensuite que des chrétiens sincères ont souffert du sac de Rome. C'est que Dieu leur a fait la grâce d'éprouver leur patience, tout en révélant à certains leur attachement excessif au siècle. D'ailleurs, les malheurs qu'ils ont subis n'en étaient pas vraiment. Ils ont perdu leurs biens ? Quelle importance puisque les richesses matérielles n'ont aucune valeur ? Des chrétiens dépourvus de biens ont été torturés par des Goths qui croyaient qu'ils en possédaient. N'est-ce pas là souffrir l'honneur du martyr ? Ils ont enduré la famine. Qu'à cela ne tienne: n'est-ce pas l'exercice d'un ascétisme salutaire ? Beaucoup ont été massacrés. La mort n'est pas un mal quand une vie sainte l'a précédée, et elle est de toute façon inéluctable. Certains sont restés sans sépulture. La privation de sépulture ne nuit en rien à la résurrection et au salut. Beaucoup ont été faits prisonniers. L'âme d'un chrétien ne peut jamais être prisonnière. Des femmes ont été violées, et certaines d'entre elles se sont donné la mort à cause de leur pureté perdue. Mais la pureté n'est pas physique; c'est un bien moral, et un attentat non consenti n'enlève pas la chasteté. Les malheureuses qui se sont suicidées ont péché par matérialisme. Le livre I disculpe les chrétiens en tant que cause historique du malheur de Rome, mais ne les ménage pas pour autant: ils sont esclaves des biens matériels; ils devraient plutôt remercier la Providence de leur avoir donné l'occasion de changer d'attitude et d'avoir inspiré aux Wisigoths une clémence miraculeuse.

La suite de l'ouvrage élargit le propos. Ayant pour patrie la cité céleste, les chrétiens ne doivent pas lier leur sort à celui de la cité terrestre, corruptible et périssable. Cela n'implique pas de se désintéresser du sort de Rome. L'utilité de l'existence de l'Empire réside surtout dans le fait qu'il offre au christianisme un cadre d'épanouissement, mais s'il venait à prendre fin, la foi lui survivrait. La vie du chrétien n'est pas orientée vers le succès de quelque société particulière que ce soit, puisque les chrétiens forment, par vocation, une société d'étrangers, une *peregrina societas*, au coeur du monde; la vie dans la cité terrestre est pour eux une formule d'attente.

L'entreprise d'Augustin relève de la relativisation et de la distanciation. Si un chrétien se lamente sur le malheur de Rome en disant « Rome est tombée », « les temps sont mauvais », « Dieu n'a pas protégé les chrétiens », c'est qu'il n'est pas encore passé de l'étape charnelle à l'étape spirituelle, il ne sait pas lire les événements de l'histoire. En effet les malheurs, la *tribulatio temporalis*, sont prévus, annoncés dans le plan divin, et même compensés, largement, par la

gloire qui se révélera en nous (Épître aux Romains 8, 18). La connaissance spirituelle de l'histoire (personnelle ou collective) permet donc d'appréhender (et de supporter) les événements par rapport à l'au-delà et à sa récompense. Dans la réponse aux païens, par ailleurs, Augustin relativise la critique: Rome peut-être souffre et flambe à l'époque chrétienne, mais il faut avoir un peu de mémoire: Rome a déjà flambé plusieurs fois !

Cette relativisation est intéressante, parce qu'elle récuse le préjugé primitif du Dieu puissant protecteur. Pour Augustin, Dieu n'est pas une machine à protéger les cités, un Dieu qu'on garderait ou changerait en fonction de son efficacité. Dieu doit être aimé pour lui-même, sans considération du bien ou du mal qu'il peut vous faire. Et ses promesses ne concernent pas les biens d'ici-bas qui passent, mais des biens futurs qui ne passeront pas. La seule éternité annoncée est celle de la cité céleste (identifiable non à l'Église, mais à la communauté des élus). *Aeterna promisit Aeternus*, « l'Éternel a promis des choses éternelles », écrit Augustin en une belle formule ramassée après avoir joué sur la paronymie *munde immunde*, « ô monde immonde » (*Sermons* 105, 8).

Les différences entre Augustin et Orose ont été mises en lumière entre autres par François Paschoud et Hervé Inglebert⁹. Augustin et Orose minimisent tous deux (à des degrés divers) les destructions de 410 et voient dans les malheurs des Romains des vertus pédagogiques. Il s'agit d'un juste châtement appelé par la persistance du paganisme et par les péchés des chrétiens eux-mêmes. Mais Orose est un historien ecclésiastique qui partage les vues d'Eusèbe, évêque de Césarée, sur la relation entre l'État et l'Église. Eusèbe, au début du IV^e siècle, présente en effet l'histoire universelle comme orientée vers l'Empire romain chrétien et n'ayant de sens que par lui. Il lie le christianisme et l'Empire en s'appuyant sur la concomitance entre l'apparition de la monarchie pacifique d'Auguste et l'incarnation du Christ. L'Empire a joué un rôle capital dans les desseins de la Providence en ce qu'il a permis la prédication évangélique dans d'excellentes conditions. Il n'est certes pas éternel mais durera jusqu'à la fin du monde. Dans la lignée d'Eusèbe, Orose tend à confondre les deux cités (la céleste et la terrestre) et pense l'histoire de manière eschatologique. L'histoire est l'avènement terrestre de la Jérusalem céleste, et elle évolue, grâce à la connaissance de la vraie religion, dans le sens d'un progrès vers le bonheur et la paix. On ne saurait trouver depuis la création du monde félicité plus grande que celle des temps chrétiens, conclut Orose (VII, 43, 16), qui est souvent amené à déformer les faits pour les besoins de sa thèse. De fait, les chrétiens qui partageaient la conception eusébienne du destin commun de l'Empire et du christianisme ne pouvaient après 410 tirer que deux conclusions: soit la fin du monde suivrait celle de Rome, soit le sac de 410 n'était qu'un épisode passager n'affectant pas le

9 Paschoud 1967; Inglebert 1996.

sort et la continuité d'un l'Empire qui allait assimiler et convertir les barbares. Orose adoptait la seconde position.

Augustin en revanche, qui prend ses distances avec Orose dans le livre XVIII de la *Cité de Dieu*, ne partage pas cet optimisme et reste discret sur l'histoire de l'Empire romain. Rome est peut-être ce qu'il y a de mieux sur terre, mais, étant terrestre, elle est forcément imparfaite et vulnérable. Tandis qu'Orose voyait dans l'Empire la marche vers l'aboutissement de la justice divine, Augustin constatait l'impossible mariage entre la *uirtus* romaine et la foi chrétienne et dissociait l'Empire et le christianisme.

Les événements donnèrent raison à Augustin dans la mesure où au Ve siècle le christianisme put s'épanouir au sein d'un cadre qui n'était plus romain : ce fut dans les nouveaux royaumes occidentaux. Et un peu avant 450, Sozomène (II, 6) se faisait fort de rappeler que le christianisme s'était diffusé jusque chez les barbares et dans le monde entier. De fait l'Hibernie par exemple – l'Irlande –, se convertit sans avoir jamais été romaine.

Cependant au cours des deux siècles suivants, les évêques de Rome donnèrent une telle éminence à leur siège qu'ils lièrent à nouveau le destin du catholicisme à celui de la ville. En effet, à partir du pontificat de Damase (366–383), l'Église de Rome s'était efforcée d'atténuer ses racines étrangères orientales et de se présenter comme d'origine et d'inspiration proprement romaines. Les martyrs dont les tombes encerclaient Rome remplaçaient les héros de l'Antiquité païenne, et Pierre et Paul, les princes des apôtres, patrons de la Ville, venaient se substituer à Romulus et Rémus comme nouveaux fondateurs de la Rome chrétienne. Eux n'étaient pas souillés par un fratricide comme Romulus, qui avait répété le meurtre d'Abel avant de fonder une ville comme Caïn. Ces deux figures, parallèles à celles des deux Augustes, garantissaient la renaissance de Rome qui, ainsi, régnait par la religion divine sur un empire plus vaste qu'elle n'avait fait par sa suprématie militaire. Le poète Prudence à la fin du IV^e siècle illustrera ce thème dans les deux préfaces du *Contre Symmaque*. Damase affirmait que la hiérarchie des Églises dépendait non de leur statut politique, mais de leur origine apostolique. La venue à Rome de Pierre (plus encore que celle de Paul), renforcée par l'épisode légendaire du *Quo vadis* connu par les *Actes de Pierre*¹⁰, avait un sens providentiel. La présence de l'apôtre purifiait la ville de Néron et de son passé païen. À la suite de Damase, le pape Léon Le Grand (440–461) justifia la primauté de l'évêque de Rome par sa qualité de successeur de Pierre, et consacra son pontificat au triomphe de la paix et de l'impérialisme spirituel de la Rome de Pierre.

Pour Augustin, le remède aux souffrances et aux vicissitudes du présent résidait dans le renoncement à tout gouvernement temporel et au mal qui lui est

10 Cet apocryphe chrétien, difficile à dater précisément, est en tout cas antérieur au début du III^e siècle. On le lira dans *Écrits apocryphes chrétiens I* 1997.

inhérent: l'humanité devait tendre vers un royaume qui n'était pas de ce monde, la cité de Dieu. Mais les têtes politiques de l'Église romaine ne pouvaient partager la conception du grand théologien. Pour eux, l'ancienne Rome et le paganisme étaient morts, mais une nouvelle Rome, chrétienne, prenait le relais. Cette Rome chrétienne devait affirmer sa prééminence contre Constantinople, défendre son indépendance face aux empereurs et mener une politique à la fois chrétienne et romaine. Le paganisme n'était plus un danger. Puisque l'empereur avait été incapable de sauvegarder Rome, le salut de celle-ci résidait désormais dans ses héros chrétiens, Pierre et Paul, dans ses évêques, les successeurs de Pierre. Le seul pouvoir qui existât encore était le leur. À l'ancienne Rome venait se substituer une Rome nouvelle, capitale du pape, maître spirituel de la foi. C'était là lui prêter à nouveau son vieil attribut d'éternité, cela rétablissait le lien entre la destinée de Rome et celle du christianisme. La domination de Rome était désormais d'ordre spirituel. La monarchie spirituelle du pape, se substituant au pouvoir moribond de l'empereur, reprit ainsi à son compte l'idéal romain d'universalité et d'éternité. Augustin engageait ses lecteurs et ses auditeurs à admettre que les empires terrestres, quels qu'ils soient, avaient une fin, mais aussi que cette fin ne touchait que peu de choses: des édifices de pierre et de bois, et des hommes de toute façon mortels. Les chrétiens devaient trouver une voie nouvelle, un patriotisme distancé, et considérer l'État romain sous le signe du relatif. Car le mythe de la *renouatio temporum*, du retour cyclique des choses, n'était pas fondé. Mais les évêques romains refusèrent de rompre avec l'*aeternitas* de la ville. La vision orosienne l'emportait. Elle a abouti à une sacralisation du prince chrétien et de l'État chrétien ou, à l'inverse, à la politisation du pouvoir pontifical et de la cité chrétienne.

À lire Sozomène, il est clair que pendant le sac la population romaine a renoué avec un fondement culturel du christianisme: celui de la persécution. Ceux qui renouent avec la souffrance sont ici Romains et catholiques, tandis que l'agent persécuteur est goth et arien. Sans nul doute, ce que Rome a vécu en 410 fut considéré comme une passion. Et cette passion, qui la reliait au Christ, était fondatrice, car elle valait rédemption. La ville se trouvait lavée de son passé idolâtre et persécuteur. Devenue victime, sa douleur la transfigura comme l'aurait fait un baptême. Le malheur équivalait à une purification. Son martyre la rapprochait de Pierre et de Paul. C'est donc en souffrant que Rome a accédé à une nouvelle phase de son éternité, mais prise en charge, cette fois, par les évêques chrétiens. L'événement fit ainsi, par le malheur, accéder Rome à un nouveau degré de mythe et de pérennité.

À toute catastrophe il faut des responsables. Le païen Rutilius Namatianus (*Sur son retour* II, 41–60), les chrétiens Jérôme (*Lettres* 123, 16) et Orose (VII, 38, 1–6) virent dans Stilicon (exécuté en 408) la cause du sac de Rome. Sa politique de rapprochement avec les Goths n'avait pas été comprise et, combattue par des adversaires résolus, n'avait pas abouti. L'empereur Honorius

est fort mal traité par les sources antiques. C'était un faible selon Zosime (VI, 8, 1–3), un faible et un idiot selon l'historien byzantin du VI^e siècle Procope (*Guerre contre les Vandales* I, 2, 34–35): à l'eunuque qui l'informait de la fin de Rome, il aurait répondu qu'il venait juste de lui donner à manger; car il avait un superbe coq qui s'appelait Rome. L'anecdote est reprise dans le *Compendium historiarum* de Cedrenos¹¹ au XI^e siècle et dans l'*Epitome historiarum* (XIII, 21, 4–10) de Zonaras¹² au XII^e. Elle présente une certaine ressemblance avec l'histoire rapportée par Cicéron (*De diuinatione* I, 103) sur Paul Émile, qui, venant d'être chargé de la guerre contre le roi de Macédoine Persée, trouva en rentrant chez lui sa fille en pleurs: son petit chien Persa venait de mourir. Procope – dont le goût pour les racontars est connu – aurait donc pu mal comprendre ou déformer un propos dont le sens était autre. Bref, quoi qu'il en soit de l'authenticité de cette réplique, il est certain que l'inflexibilité irréaliste d'Honorius exaspéra Alaric. Mais la responsabilité de cette stratégie illusoire incombe davantage à son entourage anti-germanique, où chacun était surtout soucieux de ses ambitions personnelles. En tout cas en 411 l'empereur célébra à Rome ses *uicennalia*, selon la *Chronique* du comte Marcellin¹³, sans doute pour offrir aux Romains des festivités propres à leur faire oublier qu'il les avait abandonnés à leur sort. Une version des faits franchement malveillante est proposée au VI^e siècle également par le byzantin Malalas à la fin du livre XIII de sa *Chronographia*¹⁴: selon lui, c'est Honorius qui aurait envoyé Alaric piller Rome, parce qu'il était furieux d'en avoir été chassé par une sédition; cependant à Rome Alaric, sans faire de mal aux Romains, s'en prit seulement au palais de l'empereur, pillà ses trésors et enleva Galla Placidia.

La population païenne pour sa part donna dans son ensemble à la chute de Rome une explication religieuse qui accusait les chrétiens: les dieux se vengeaient d'avoir été abandonnés. Les chrétiens de leur côté peinaient à comprendre que de tels malheurs fussent possibles en des temps chrétiens, et que Dieu n'ait pas davantage épargné les chrétiens que les païens; et ceux qui avaient été victimes des Goths étaient franchement traumatisés. Orose minimisa l'événement, qui ne signifiait pas la fin de l'Empire (VII, 40, 1: « il ne s'est rien passé »); il y vit néanmoins un châtement de la résurgence païenne: les Wisigoths étaient l'instrument de la Providence. Augustin, face à la détresse dont il était témoin, donna des réponses d'ordre à la fois théologique et historique. Il montre que les événements d'août 410 ne sont pas imputables au christianisme et ne résultent pas de la destruction des idoles. Il souligne que

11 Cedr. 335D–336 A (CSHB I, 588–589 Bekker = PG 121, col. 638 D–639 C).

12 Zon. XIII 21 (CSHB III, 98–99, Pinder)

13 *Chron.* II, 70 Mommsen, MGH Auct. Ant. 11.

14 Malal. *Chronograph.* 13, 48 (CSHB 349–350 Dindorf = CFHB 35, 271 Thurn). Zonaras mentionne aussi cette version (voir référence note 12).

Rome n'a pas été condamnée ni détruite, mais qu'elle a subi une punition pour son mépris de l'évangile, une épreuve qui doit lui servir d'exemple (*Sermons* « Sur le sac de Rome » 9). Peut-être l'Empire se relèvera-t-il: car qui peut connaître la volonté de Dieu ? Mais un jour il passera, comme le ciel et la terre. Et de toute façon le sort du christianisme est indépendant de Rome.

Ainsi la prise de Rome, qui sembla dans un premier temps donner raison aux critiques des païens, renforça en fait le christianisme grâce à l'effort apologétique des penseurs chrétiens. Ceux-ci profitèrent de la circonstance pour dénoncer l'affaiblissement de l'idéal chrétien. Par ailleurs, l'insuffisance du pouvoir impérial consolida la puissance spirituelle de Rome et la primauté de son évêque. Enfin, les souffrances que connut la ville la lavèrent symboliquement de son passé idolâtre et la firent accéder au statut nouveau de victime glorieuse.

Liste des abréviations

MGH Auct. Ant.:	Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi.
CFHB:	Corpus fontium historiae byzantinae.
CSHB:	Corpus scriptorum historiae byzantinae.
PG:	Patrologie grecque Migne.
PLRE:	Jones, Arnold H. M. etc. (1971–1992), <i>The Prosopography of the Later Latin Empire</i> , Cambridge.

Bibliographie

- Briquel, Dominique (1997), *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris.
- Bovon, François/Geoltrain, Pierre (eds.) (1997), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris.
- Chastagnol, André (1960), *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris.
- Chastagnol, André (1962), *Les Fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris.
- Doignon, Jean (1990), «Oracles, prophéties, 'on-dit' sur la chute de Rome (395–410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin», in: *Revue des Études Augustiniennes* 36, 120–146.
- Fredouille, Jean-Claude (2003), *Cyprien, À Démétrien*, Paris.
- Fredouille, Jean-Claude (1998), «Les sermons sur la chute de Rome», in: Goulven Madec (ed.), *Augustin prédicateur (395–411)*. Actes du colloque international de Chantilly (5–7 septembre 1996), Paris, 439–448.
- Fredouille, Jean-Claude (2004), *Augustin, Sermons sur la chute de Rome*, Paris.
- Inglebert, Hervé (1996), *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, Paris.
- Lancel, Serge (1999), *Saint Augustin*, Paris.
- Paschoud, François (1986), *Zosime, Histoire nouvelle*, livre V (= tome III, 1), édition, traduction et notes par F.P., Paris.

- Paschoud, François (1967), *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome.
- Piganiol, André (1964), *Le sac de Rome*, Paris.
- Roques, Denis (1990), *Procopé, La guerre contre les Vandales*, traduit et commenté par D. R., Paris.
- Rougé, Jean (2005), *Code théodosien* livre XVI, traduction par J.R., introduction et notes par Roland Delmaire, Paris.
- Sabbah, Guy (2008), *Sozomène, Histoire ecclésiastique*, livre IX, introduction par G. S., annotation par Laurent Angliviel de la Beaumelle et G. S., traduction par André-Jean Festugière et Bernard Grillet, Paris.
- Wolff, Étienne/Lancel, Serge/Soler, Joëlle (2007), *Rutilius Namatianus, Sur son retour*. Texte établi et traduit par E.W., avec la collaboration de S.L. pour la traduction et de J.S. pour l'introduction, Paris.

CRISTINA RICCI

L'eco letteraria del declino di Roma nel commento a *Ezechiele* di Girolamo e di Gregorio Magno

Ascetismo e una certa ambiguità accomunano il “Rombild” di due Padri della Chiesa latina cronologicamente distanti tra loro, ma non privi di somiglianze: Girolamo e Gregorio Magno¹. Rilevare come questi connotati si esprimano nei loro scritti è l'obiettivo di questo “viaggio intertestuale” dal primo al secondo, che si sofferma prima sul teologo stridonense², poi – e più diffusamente, data l'ampiezza del brano sul tema in esame – sul vescovo romano³.

Tra i due si possono dunque cogliere alcune affinità: nelle loro biografie, ma soprattutto nei loro interessi: nel caso specifico, l'esegesi di *Ezechiele*⁴. Tra l'altro costoro sono i soli, nella patristica latina, a dedicare a questo profeta un'opera intera: i corposi *Commentarii in Hiezechielem* di Girolamo e le *Homiliae in Hiezechihelem* (sic) di Gregorio, più esigue dei primi, ma anch'esse costituenti un insieme in sé compiuto, nonostante non presentino una spiegazione integrale del libro biblico.

Perché dunque entrambi gli autori trattano del declino di Roma proprio nell'esegesi a *Ezechiele*? Senz'altro per una coincidenza cronologica, riscontrabile nelle loro biografie: infatti, grosso modo nel periodo in cui sono impegnati a commentare questo libro, a Roma avvengono fatti drammatici, che li distolgono dalla meditazione sul testo biblico; eppure è proprio questo a fornire loro una chiave di lettura dei drammi di cui sono testimoni.

1 Per uno sguardo complessivo e storicamente contestualizzato sulle tappe della biografia e sull'opera dei due autori cf. Rebenich 2002, spec. 1–59 e la prima parte del saggio di Boesch Gajano 2004, spec. 15–147.

2 Sui testi geronimiani relativi al tema qui trattato (specie le lettere, ma talora anche il commentario a *Ezechiele*) cf. Courcelle 1964, 58–60; Paschoud 1967, 218–221; Zwierlein 1978, 49–53; Sugano 1983, 8. 54–64. 75. 119–122; Doignon 1990, 127–134; Inglebert 1996, 283–291, spec. 286–287; Feichtinger 1998, 151–154; Rebenich 2009, 52–59. Sul sacco di Roma del 410 e relative fonti cf. Heather 2005, 227–232 e la recente pubblicazione di Ghilardi/Pilara 2010, 169–212.

3 Per la situazione di Roma ai tempi di Gregorio, la sua visione della città e il senso della fine ad essa connesso (specie in riferimento al brano di seguito analizzato), cf. Courcelle 1964, 257–258; Gregorovius 1988, 254–270; Krautheimer 1996, 75–102; Pietri 1991, 9–21; Markus 1997, 51–54.

4 Con *Ezechiele* in caratteri corsivi ci si riferisce al libro del profeta, in caratteri tondi (*Ezechiele*) alla persona.

Il fatto che per entrambi i teologi *Ezechiele* sia stato oggetto di un'indagine approfondita non è sfuggito alla ricerca, specie di ambito gregoriano⁵; tuttavia le ragioni e le modalità in base a cui essi hanno messo in rapporto la profezia di Ezechiele coi disastri dei loro tempi non mi risultano ancora studiate in un'ottica comparativa.

Il presente contributo, quindi, propone una lettura di brani attinti per la maggior parte dai commenti di Girolamo e di Gregorio a *Ezechiele*, selezionati in base al loro esplicito legame col "Sitz im Leben" dei rispettivi autori. In questi testi si cerca di cogliere non solo affinità e differenze tra i due esegeti, ma anche risonanze di stilemi classici e biblici, che costoro rimodellano per forgiare il proprio "Rombild" e trasmettere la "Weltanschauung" ad esso connessa.

In via preliminare, va considerata la presenza di Roma nella biografia dei due autori: l'*Vrbs* è sede permanente per Gregorio (a parte il suo soggiorno costantinopolitano, dal 579 al 585 circa), invece per Girolamo lo è solo in via transitoria (dal 382 al 385). Nella città entrambi ricoprono ruoli importanti: quest'ultimo come "segretario" e consulente di papa Damaso, specie in ambito biblico-esegetico e nei rapporti con le chiese orientali⁶; Gregorio come *praefectus urbi* prima, poi come collaboratore di Pelagio II e suo apocrisario a Costantinopoli, infine – e fino alla sua morte – come vescovo di Roma (590–604). Entrambi sono dunque personaggi di spicco nel clero romano, ma anche d'eccezione a causa del loro stile di vita monastico: Girolamo, infatti, si propone come guida di vita ascetica per alcuni membri del patriziato, tra cui Paola ed Eustochio, che poi lo seguono nel 386 a Betlemme; Gregorio, esponente dell'aristocrazia senatoria, dopo aver ricoperto incarichi politici nella città, si ritira a più di trent'anni nel monastero da lui fondato sul Celio.

Per entrambi si può presumere una formazione tradizionale "romana", che deve aver inciso sulla loro percezione del ruolo dell'*Vrbs* nell'ecumene e nella storia. Anche per questo la crisi di Roma, culminante per Girolamo nel sacco dei Visigoti nel 410, per Gregorio nell'assedio dei Longobardi nel 593/594, li sconvolge, distogliendoli dalla loro concentrazione sull'attività esegetica.

A questa crisi, tuttavia, essi guardano da prospettive differenti: il primo da lontano, da Betlemme, l'altro, invece, da molto vicino: dal cuore stesso di Roma.

Nel suo monastero betlemita Girolamo sta per dedicarsi al commento di *Ezechiele* su richiesta della giovane discepola Eustochio, quando viene sorpreso

5 Per una panoramica sull'esegesi patristica di *Ezechiele* prima di Gregorio cf. Kessler 1995, 112–131. 241–244, spec. 242 sui rapporti tra il commento di Girolamo e quello di Gregorio, su cui cf. anche Schwank 1934, 42–51 (che purtroppo non mi è stato possibile consultare).

6 Cf. quanto attesta lo stesso Girolamo in Hier. *epist.* 45, 3 (ed. Hilberg, CSEL 54, 325, 8–9) ed *epist.* 123, 9 (ed. Hilberg, CSEL 56.1, 82, 14–16); in merito cf. Rebenich 1992, 143–153.

dalla notizia della morte di Marcella e Pammachio durante il sacco di Roma, che ha provocato non solo morti, ma anche numerosi fuggitivi. Alcuni, insieme a mendicanti e pellegrini, sono venuti ad affollare il monastero di Girolamo⁷ che, affaccendato nell'accoglierli, stenta a concentrarsi sulla spiegazione del libro di *Ezechiele*; tuttavia in pochi anni (tra fine 410/411 e il 414)⁸ riesce a completarla in 14 libri.

Incompleta, invece, rimane l'esegesi di Gregorio per ragioni da lui stesso addotte nella *praefatio* del II libro delle sue *omelie* su *Ezechiele* e nell'ultima di queste, composte tra la fine del 593 e l'inizio del 594⁹: la causa principale è la marcia del re longobardo Agilulfo contro Roma che, insieme a una parte dell'Italia non ancora conquistata dai Longobardi, è soggetta al governo bizantino, ma di fatto abbandonata a se stessa. Agilulfo la assedia tra la fine del 593 e gli inizi del 594: è allora il vescovo della città a dover organizzarne la difesa, soccorrere le vittime, trattare coi nemici¹⁰. Per questo egli si trova costretto ad interrompere il ciclo di prediche su *Ezechiele*, tenute in quel periodo nella basilica del Laterano, forse durante la liturgia mattutina. Questa "Predigtreihe" pare intrapresa – come si desume ancora dalla prefazione al secondo libro – su richiesta di un gruppo di monaci, chierici, vescovi e membri della curia, che hanno pregato Gregorio di predicare proprio su *Ezechiele*¹¹.

I motivi della scelta di questo libro profetico si possono forse evincere dal suo "Sitz im Leben": infatti anche Ezechiele ha profetizzato in tempi di crisi, tra i deportati in terra babilonese¹². Il suo ruolo sacerdotale, sul quale si è innestato

7 Cf. la testimonianza in merito di Girolamo nelle prefazioni a Hier. in *Ezech.*, lib. 3 e 7 (ed. Glorie, 91, 9–18 e 277, 3–22); cf. anche Stemberger 1987, 102.

8 Sulla datazione cf. l'introduzione all'edizione di Hier. in *Ezech.* (ed. Glorie, vii–ix); Fürst 2003, 117.

9 Cf. Greg. M. in *Ezech.* 2, praef. (ed. Adriaen, 205, 10–14); ibid., 11, 24 (ed. Adriaen, 397, 608–611). Altre allusioni a simili circostanze sono ibid. 1, 11, 6 e nella dedica delle omelie a Mariniano, vescovo di Ravenna (ed. Adriaen, 171, 103–110 e 3, 4–5). In generale sulle *Homiliae in Hiezechihelam* cf. Santi 2008, 163–166; in particolare sulla loro datazione cf. l'introduzione all'edizione di Greg. M. in *Ezech.* (ed. Adriaen, v); Kessler 1995, 72–75; Müller 2009, 253.

10 Sulle trattative coi Longobardi cf. l'allusione nell'undicesima omelia indicata nella nota precedente: Greg. M. in *Ezech.* 1, 11, 6 (ed. Adriaen, 171, 106–107) e Id. *epist.* 5, 39 (ed. Norberg, CChr.SL 140, 316, 66–69) sul pagamento di un tributo in cambio della pace coi Longobardi. Su Agilulfo e le circostanze dell'assedio cf. Kessler 1995, 64–70; Markus 1997, 102–104; Müller 2009, 282–285.

11 Cf. Greg. M. in *Ezech.* 2, praef. (ed. Adriaen, 205, 3). Sul luogo della predicazione cf. la testimonianza di due codici riportata da Adriaen nell'introduzione a Greg. M. in *Ezech.* (ed. Adriaen, v n. 1). Sul luogo e sul pubblico cf. Manselli 1983, 943–944; Kessler 1995, 92–96, 99–105; Müller 2009, 254–256.

12 Cf. Pohlmann 2008, 20–21 e 15–20 sul contesto storico del libro di Ezechiele; cf. anche Kessler 1995, 106–109.

il compito di annunciare la Parola divina ricevuta in visione e “in pasto”¹³, lo avvicina ai suoi due interpreti, specialmente a Gregorio che, in quanto *episcopus*, è incaricato di fare anche lui, come il profeta, da *speculator*¹⁴, sollecito nel vigilare sul suo popolo oppresso dagli invasori. Analogamente a Ezechiele, che dopo il primo assedio di Nabucodonosor a Gerusalemme nel 597 ha annunciato altri attacchi stranieri come punizione per i peccati di Israele, anche i suoi esegeti vedono ora, negli assalti dei *barbari*, una punizione per i peccati dei Romani¹⁵. D'altronde, sempre prendendo spunto da *Ezechiele*, già Ambrogio ha scorto un nesso tra le profezie su Gog e le catastrofi provocate dai Goti nei territori dell'impero romano.

Ezechiele, dunque, trovandosi in esilio coi suoi compatrioti, ha ricevuto da Dio l'incarico di rivelare loro la volontà divina celata nelle angustie presenti e di illustrare la visione di un nuovo tempio a Gerusalemme¹⁶: questo racconto, foriero di speranza e intriso di misteri, deve aver destato un interesse peculiare nel pubblico di Gregorio, tanto da indurre il vescovo, costretto a sospendere al quarto capitolo la predicazione su *Ezechiele*, ad aggiungere l'esegesi almeno di tale visione, saltando direttamente a *Ez.* 40¹⁷. Ci si può chiedere, tuttavia, perché egli non abbia poi integrato la lacuna lasciata tra i primi quattro capitoli e il quarantesimo nemmeno quando, otto anni dopo (601/602)¹⁸, ha sottoposto le sue omelie a revisione, per pubblicarle in due libri (rispettivamente con dodici omelie su *Ez.* 1, 1–4, 3 e dieci su *Ez.* 40, 1–47): forse perché – azzardo un'ipotesi – quei capitoli sostanzialmente gli sembravano sufficienti per far capire l'attualità del messaggio di Ezechiele per sé e per i suoi contemporanei.

Qual è dunque l'incidenza della profezia biblica sulla visione di Roma sviluppata da Gregorio? E su quella di Girolamo?

13 Cf. *Ez.* 2, 8–3, 3.

14 Sull'incarico di *speculator* affidato a Ezechiele cf. *Ez.* 3, 17 e 33, 7; sul suo rapporto con la funzione episcopale nella percezione di Gregorio cf. Greg. M. in *Ezech.* 1, 11, 4–7 (ed. Adriaen, 170–172). Sull'argomento cf. Mohrmann 1977, 238–252; con specifico riferimento a Gregorio cf. Kessler 1995, 237–240; Ricci 2003, 188–190.

15 Cf. Ambr. *fid.* 2, 16, 137–138 (ed. Faller, 104–106, spec. 104, 5–7): *Namque et futuram nostri depopulationem et bella Gothorum Ezechiel illo iam tempore profetauit* (“Infatti Ezechiele già a quel tempo profetizzò sia la futura devastazione, da noi subita, sia le guerre dei Goti” – trad. dell'autrice). Sul tema cf. Luiselli 1997, 22–23; Ricci 2002, 185–193, spec. 185–187.

16 Cf. *Ez.* 40–48.

17 Cf. Greg. M. in *Ezech.* 2, praef. (ed. Adriaen, 205, 1–6).

18 *Ibid.*, praef. (3, 5–8).

1. Girolamo

Marginale e poco evidente è il ruolo della profezia nel primo testo che incontriamo in questo “viaggio intertestuale” tra i due autori: il prologo dei *Commentarii in Hiezechielem*.

Girolamo, dedicandoli a Eustochio, inquadra anche il loro contesto storico e letterario: questo su *Ezechiele* è uno della serie dei suoi trattati sui profeti, situato tra *Isaia* e *Geremia*¹⁹; non è dunque un'opera isolata, composta *ad hoc* per una certa occasione, a differenza delle *Homiliae in Hiezechihelem*, che sono il solo scritto gregoriano dedicato a un libro profetico; però come queste è intrapreso in un momento particolarmente inquietante. Al monaco betlemita, infatti, sono appena pervenute notizie sconvolgenti: il sacco di Roma e la morte di nobili amici, tra cui Pammachio e Marcella, parente di Eustochio²⁰.

Ed ecco la reazione di Girolamo:

*Atque ita consternatus obstupui, ut nihil aliud diebus ac noctibus nisi de salute omnium cogitarem meque in captiuitate sanctorum putarem esse captiuum, nec possem prius ora reserare, nisi aliquid certius discerem dum inter spem et desperationem sollicitus pendeo aliorumque malis me crucio*²¹.

E sono rimasto così attonito e costernato, da non aver altro pensiero di giorno e di notte se non la salvezza di tutti, e da sentirmi prigioniero per la prigionia dei santi e non poter aprir bocca prima di non aver appreso qualcosa di più certo, mentre oscillo, turbato, tra speranza e disperazione, e mi tormento per i mali degli altri. (trad. dell'autrice)

Parole di sgomento, dettate da empatia verso gli amici romani colpiti dalla sciagura: al modo paolino egli li chiama *sancti* e si mostra emotivamente solidale con loro²². A dettare questa espressione di empatia, però, non è solo l'affetto di un amico e una guida spirituale, bensì forse anche l'influsso del modello profetico che Girolamo ha sott'occhio: pure Ezechiele, infatti, ha dichiarato di essere *in medio captiuorum* (Ez. 1, 1), prigioniero tra prigionieri, e di dover restare muto finché Dio non gli avrebbe riaperto la bocca per profetizzare (Ez. 3, 26²³). Più tardi anche Gregorio ammetterà di non riuscire più a predicare

19 Cf. Hier. in *Ezech.*, prol. (ed. Glorie, 3–4, 1–5. 30–31).

20 Ibid. (3, 5–7). Su Eustochio, sua madre Paula e su Marcella cf. Feichtinger 1995, 168–188 e 209–212, inoltre anche su Pammachio cf. PLRE 1, 312. 542–543. 663. 674–675; Fürst 2003, 174. 190–191. 199–200; in particolare sul loro rapporto con Girolamo cf. Rebenich 1992, 154–180 *passim.*, 184–185 e 193–203 *passim.*

21 Hier. in *Ezech.*, prol. (ed. Glorie, 3, 7–12).

22 Per l'appellativo *sancti* cf. *1Cor.* 1, 1; *Eph.* 1, 1 ecc.; per l'espressione di solidarietà cf. l'eco di *1Cor.* 9, 19–22.

23 Ez. 3, 26: *et linguam tuam adherescere faciam palato tuo et eris mutus nec quasi uir obiurgans quia domus exasperans est*; cf. anche Ez. 24, 27.

per l'angustia dell'assedio²⁴. Se riguardo a questo ammutolimento, oltre alle comprensibili motivazioni psicologiche, si volesse attribuire ai due esegeti una consapevole allusione a Ezechiele, l'impedimento nel parlare si arricchirebbe, paradossalmente, di una valenza profetica: infatti, come è stato osservato in merito a Ez. 24 sulla presa di Gerusalemme, anche il mutismo imposto da Dio al suo araldo diventa una testimonianza "passiva", *ex silentio*, del dramma da costui presagito e poi effettivamente avvenuto²⁵.

Una simile reazione di ammutolimento è formulata da Girolamo con un'eco di Ez. 3, 26 (*et linguam tuam adherescere faciam palato tuo*) e forse anche di un verso senecano (*sed haeret ore prima uox*)²⁶ subito prima della sua sentenza sul disastro del 410, espressa un paio d'anni dopo (413) alla vergine romana Principia e sigillata con una solenne clausola:

*Haeret uox et singultus intercipiunt uerba dictantis. Capitur urbs, quae totum cepit orbem*²⁷.

La voce mi nuore in gola e i singhiozzi interrompono le parole, mentre detto: La città che aveva conquistato l'universo intero, cade. (trad. Cola, 1963, 280)

Analoga sentenza, ma più articolata e densa di pathos, è nel prologo a *Ezechiele*:

*Postquam uero clarissimum terrarum omnium lumen extinctum est, immo Romani imperii truncatum caput et, ut uerius dicam, in una urbe totus orbis interiit, "obmutui ..."*²⁸

Infatti, dopo che si è estinta la luce più chiara di tutte le terre o, piuttosto, è stato troncato il capo dell'impero romano, e, per dir meglio, in un'unica città è venuto meno tutto il mondo, "Sono rimasto muto ...". (trad. dell'autrice)

In questa climax metaforica tripartita Girolamo condensa la sua visione del ruolo di Roma e il relativo dramma: la fine del mondo nella caduta di Roma. Tale nesso causale, evidenziato pure nelle omelie gregoriane su *Ezechiele*²⁹, è

24 Greg. M. in *Ezech.* 2, 10, 24: *Iam cogor linguam ab expositione retinere*.

25 Per il profeta come "araldo" cf. la definizione di "profeta" in Aug. *quaest. in hept.* 2, 17 (ed. Fraipont, 76, 216–217): *enuntiator uerborum Dei hominibus, qui Deum uel non possunt uel non merentur audire*. Per la temporanea mancanza di parola di Ezechiele cf. Vogt 1981, 92–106, spec. 100–101; Pohlmann 2008, 187–191, spec. 188.

26 Cf. Sen. *Oed.* 1009. Hagendahl 1958, 257 rileva un passo simile in Hier. *epist.* 130, 5 (ed. Hilberg, CSEL 56.1, 180, 20): *haesit uox faucibus*, rinvianti a Verg. *Aen.* 2, 774 o 3, 48.

27 Hier. *epist.* 127, 12 (ed. Hilberg, CSEL 56.1, 154, 16–17): forse un'eco del detto oraziano: *Graecia capta ferum uictorem cepit* (Hor. *epist.* 2, 1, 156) e di quello lucaneo: *toto populi qui nascimur orbe ... urbs nos una capit* (Lucan. 7, 400–402), riecheggianti per rappresentare una situazione storica pressoché opposta? Nessun accenno a ciò, tuttavia, nella menzione di questo passo geronimiano in Hagendahl 1958, 302. Su Principia cf. PLRE 2, 904; Feichtinger 1995, 215–217; Fürst 2003, 208.

28 Hier. in *Ezech.*, prol. (ed. Glorie, 3, 12–15).

29 Cf. Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 24 (ed. Adriaen, 313, 598–601): cf. infra, testo e n. 81.

condensato con lugubre efficacia nell'immagine allitterante del *clarissimum terrarum omnium lumen extinctum*, che proprio nella metafora del *lumen* rievoca i presagi di Lattanzio sulla fine dell'*Vrbs*, allora scongiurati ma ora, ai tempi di Girolamo, avveratisi³⁰. La metaforica di Roma slitta poi dall'ambito "astronomico" a quello "anatomico" con la macabra immagine del *caput truncatum* – forse una vaga suggestione del Pompeo di Lucano o di altre analoghe scene di morte³¹? – poi col nesso paronomastico *urbe / orbis*, per il quale Roma trascina con sé il mondo, in un modo volutamente non precisato dalla vaghezza della metafora, nel suo fatale epilogo (*interiit*)³².

Questo "epitaffio" di Roma ha un'immediata ripercussione sul suo autore: infatti il suo andamento ipotattico si appoggia sul predicato *obmutui*, con cui Girolamo applica a se stesso la pericope di Ps. 38, 3–4 per ribadire, citandola insieme a Eccli. 22, 6, l'effetto di sbigottito ammutolimento provocatogli dal sacco del 410:

"obmutui et humiliatus sum et silui de bonis, et dolor meus renouatus est; concaluit intra me cor meum, et in meditatione mea exardescet ignis" (Ps. 38, 4), *nec putavi illam sententiam neglegendam: "Musica in luctu importuna narratio"* (Eccli. 22, 6)³³.

"Sono rimasto muto e umiliato e ho taciuto privo di bene, e il mio dolore si è rinnovato; il mio cuore si è infiammato dentro di me, e nel mio pensiero divampa il fuoco" (Ps. 38,4), e non ho ritenuto da trascurare quella sentenza: "Come musica durante il lutto è un discorso inopportuno". (trad. dell'autrice)

Egli perciò ritiene inopportuno esporre in circostanze così luttuose il libro di *Ezechiele*, ma poi vi si applica per l'insistenza di Eustochio³⁴, nonostante le varie interruzioni causate dai trambusti nel suo monastero preso di mira da folle di fuggiaschi, come lui stesso sottolinea nelle prefazioni al terzo e al settimo libro del suo commentario³⁵.

30 Cf. Lact. *diu. inst.* 7, 25, 8 (ed. Brandt, 665, 4–5): *lumen illud ... cuius interitu mundus ipse lapsurus est*; su questa metafora riferita a Roma e sul suo contesto cf. Freund 2009, 578.

31 Cf. Lucan. 8, 711: *una nota est Magno capitis iactura reuulsi*. Cf. anche l'immagine di Orfeo decapitato in Verg. *georg.* 4, 523: *caput a ceruice reuulsum*. L'espressione geronimiana *caput truncatum* evoca comunque varie suggestioni letterarie, per le quali si rinvia a Consolino 2009, 169–171 (tuttavia non in riferimento al passo di Girolamo. Ringrazio comunque la dott.ssa Petra Schierl per avermi suggerito questo spunto di comparazione). Le reminiscenze di Virgilio e Lucano nel commentario a *Ezechiele* sono documentate da Hagendahl 1958, 240–244.

32 Anche qui si può cogliere un'eco, in senso inverso, del verso ovidiano: *ingens orbis in Vrbe fuit* (Ov. *ars* 1, 174); con ciò non si intende però affermare che tale allusione rovesciata fosse già nelle intenzioni di Girolamo.

33 Hier. *in Ezech.*, prol. (ed. Glorie, 3, 15–18).

34 Cf. *ibid.* (3, 18–19. 24) e *ibid.* 3, praef. (91, 18–20).

35 *Ibid.* (91, 13–18) e *ibid.* 7, praef. (2–19).

Nella prima di queste egli riprende la personificazione di Roma e la fonda su principi generali, di ascendenza classica:

*Vera sententia est: "Omnia quae orta occidunt, et aucta senescunt"*³⁶. *Et alibi: "Nihil est enim opere et manu factum, quod non conficiat et consumat uetustas"*³⁷.

Vera è la sentenza: "Tutto quanto è nato muore, e quanto è cresciuto invecchia". E altrove: "Non vi è, infatti, nulla di quanto è fatto da mano d'uomo, che la vecchiezza non consumi e distrugga". (trad. dell'autrice)

Le due citazioni sono attinte rispettivamente dal discorso di Sallustio sulla deperibilità dei beni materiali e del corpo rispetto all'immortalità dell'anima e dalla lode fatta da Cicerone a Cesare, che aveva richiamato Marcello dall'esilio con un atto di *clementia*, il cui ricordo, a differenza di tanti trofei di guerra, avrebbe superato il logorio del tempo. Girolamo, nel riprendere *verbatim* queste dichiarazioni, isolandole dal loro contesto originario, ne fa delle massime di valore paradigmatico, con cui inserire la sua visione sul destino di Roma nello schema biologico d'interpretazione della storia: l'antica "Lebensaltermetapher"³⁸, che poi riprenderà anche Gregorio, ma sulla base di modelli non più classici, bensì biblici³⁹. Per entrambi vale per Roma il processo evolutivo cosmico, secondo cui la città che ha assoggettato il mondo è anch'essa soggetta alla consunzione del tempo. Di suggestione classica e insieme tragica è l'antitesi usata dallo Stridonense per esprimere ciò:

*Quis crederet ut totius orbis exstructa uictoriis Roma corrueret, ut ipsa suis populis et mater fieret et sepulcrum ... ?*⁴⁰

Chi avrebbe creduto che Roma, edificata grazie alle vittorie su tutto il mondo, crollasse, che essa stessa diventasse per i suoi popoli madre e sepolcro ... ? (trad. dell'autrice)

36 Sall. *Iug.* 2, 3 (ed. Kurfess, 54, 7–8) ha *ortaque*; *–que* ovvero *quae* (preferito da Glorie) è omissso nell'edizione maurina e di Vallarsi (cf. PL 25, 75D e l'edizione Glorie, 91, apparat. crit. ad l. 5). Sul ricorso a Sallustio da parte di Girolamo cf. Hagendahl 1958, 239. 292–294. La stessa citazione si trova in un noto brano di Cipriano sulla *senectus mundi*: Cypr. *Demetr.* 3 (ed. Simonetti, 36–37, 64–65; in merito cf. Zocca 1995, 645–646): *Haec sententia mundo data est, haec Dei lex est ut omnia orta occidant et aucta senescant*. Forse Girolamo conosce questo precedente, dato che, come Cipriano, pare considerare la citazione sallustiana una *sententia* di valore universale.

37 Hier. *in Ezech.* 3, praef. (ed. Glorie, 91, 4–7).

38 Il tema della *senectus mundi* e lo schema biologico di periodizzazione della storia, diffusi in ambito sia pagano, sia cristiano, sono oggetto di numerosi studi: cf. ad es. Schmidt 1956, 288–317; Häussler 1964, 313–341; Luneau 1964, 53–78; Demandt 1978, 37–45; Siniscalco 1983, 37–47; Zocca 1995, 641–677.

39 Ovvero l'aquila del profeta Michea: s. infra, testo e note 76 e 77.

40 Hier. *in Ezech.* 3, praef. (ed. Glorie, 91, 7–9).

Omniparens e *sepulcrum* è definita da Lucrezio la terra⁴¹ e, se Roma ne è signora, trasferirle questi attributi è senz'altro legittimo per Girolamo, che riconosce alla capitale dell'impero la funzione non solo di dominarlo, ma anche di provvedervi con premure "materne". Un analogo, stridente contrasto si ritrova nella lettera alla giovane patrizia Demetriade (414), fuggita dalla sua città a Cartagine e lodata dall'asceta per la sua scelta di rinunciare alle nozze, tanto più raccomandabile in un mondo in rovina:

*Vrbs tua, quondam orbis caput, Romani populi sepulchrum est*⁴².

La tua città, un tempo capitale del mondo, è ora la tomba del popolo romano. (trad. Cola 1963, 4, 310)

Tuttavia questo dominio – lamenta l'esegeta di nuovo nel commento a *Ezechiele* – si è ormai ridotto in miseria:

*... ut tota Orientis, Aegypti, Africae littora olim dominatricis urbis seruorum et ancillarum numero complerentur: ut cotidie sancta Bethleem, nobiles quondam utriusque sexus atque omnibus diuitiis affluentes, susciperet mendicantes?*⁴³

[chi lo avrebbe creduto] che tutte le coste dell'Oriente, dell'Egitto, dell'Africa si riempissero di una quantità di schiavi e schiave della città un tempo dominatrice, che la santa Betlemme accogliesse ogni giorno come mendicanti persone di entrambi i sessi, un tempo nobili e abbondanti d'ogni ricchezza? (trad. dell'autrice)

Rappresentando così la folla in fuga dalla città, Girolamo evidenzia per Roma un capovolgimento di sorti: dall'antica potenza all'attuale debolezza, dall'abbondanza di beni e di sudditi alla povertà e allo spopolamento, che sono conseguenze degli attacchi dei barbari. La cosiddetta *olim dominatrix urbs* si è dunque trasformata in un luogo di morte, dal quale fuggire.

2. Gregorio

Scenari affini sono dipinti da Gregorio in un inquietante *excursus* su Roma, definito da Ferdinand Gregorovius "Leichenrede am Grabe Roms"⁴⁴.

L'autore inserisce questa "orazione funebre" dopo la spiegazione allegorico-morale di *Ez.* 40, 19 riguardante alcune misure del tempio visitato dal profeta nella sua visione. Egli interpreta la distanza tra una porta e un atrio interno come la contemplazione, mentre la porta sarebbe la fede che dà accesso alla

41 Lucr. 5, 259: *omniparens eadem rerum commune sepulcrum*.

42 Hier. *epist.* 130, 5 (ed. Hilberg, CSEL 56.1, 180, 4). Su Demetriade cf. PLRE 2, 351–352; Feichtinger 1995, 217–220; Fürst 2003, 168–169.

43 Hier. in *Ezech.* 3, praef. (ed. Glorie, 91, 9–13): il punto interrogativo conclude la domanda iniziata con *Quis crederet* (91, 7: v. supra, testo e n. 40).

44 Gregorovius 1988, 259.

conoscenza di Dio e si manifesta nella rettitudine morale e nella carità di chi rinuncia ai beni materiali, senza desiderare in cambio alcuna gloria terrena⁴⁵.

Affinché questa lettura in senso etico-spirituale, proposta ad ascoltatori particolarmente sensibili alla gravità delle circostanze, possa servire da ammonimento all'ascesi e all'impegno per il bene, il predicatore le conferisce forza persuasiva col metterla in rapporto con la drammaticità del presente da loro vissuto. Egli infatti, appellandosi ai suoi uditori con l'apostrofe *fratres mei*⁴⁶, fa loro constatare lo scenario desolante che li circonda:

*Ipsa autem quae aliquando mundi domina esse uidebatur qualis remanserit Roma conspicitis. Immensis doloribus multipliciter attrita, desolatione ciuium, impressione hostium, frequentia ruinarum*⁴⁷.

Vedete com'è ridotta Roma stessa, che un tempo sembrava la dominatrice del mondo. Schiacciata in tanti modi da immensi dolori, dalla desolazione dei cittadini, dall'attacco dei nemici, dalle continue rovine. (trad. Gandolfo 1993, 171 con modifiche dell'autrice)

L'epiteto *mundi domina* si ritrova identico in un predecessore di Gregorio, Leone Magno⁴⁸, ma, cambiati i tempi, Gregorio vi aggiunge *aliquando*⁴⁹ e *uidebatur*, lasciando intendere il carattere apparente ed effimero dell'antica *dominatio* che, sotto i colpi dei Longobardi, si è trasformata in *desolatio*.

"Desolazione" è un concetto ricorrente nelle profezie di Ezechiele⁵⁰, e l'esegeta lo usa come cerniera per saldare il suo "Rombild" alla profezia di Ez. 24 su Gerusalemme – ma lui dice Samaria, forse confondendosi con Ez. 23, relativo appunto alla punizione di Samaria, anch'essa infedele a Dio come Gerusalemme. Il passo sopra citato, infatti, dopo la menzione di desolazione e oppressione, sofferenze e rovine, prosegue così:

*ita ut in ea [sc. Roma] completum esse uideamus quod contra urbem Samariam per hunc eundem prophetam longe superius dicitur: "Pone ollam, pone, inquam, et mitte in ea aquam, et congere frusta eius in ea." Et paulo post: "Efferbuit coctio eius, et discocata sunt ossa illius in medio eius." Atque iterum: "Congere ossa, quae igne succendam: consumentur carnes, et coquetur uniuersa compositio, et ossa tabescent. Pone quoque eam super prunas uacuam, ut incalescat, et liquefiat aes eius." (Ez. 24, 3–5.10–11)*⁵¹.

45 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 16 e *ibid.*, 19 (ed. Adriaen, 307. 309, 394–398 e 467–475).

46 *Ibid.*, 22 (311, 533).

47 *Ibid.* (311, 534–537).

48 Leo M. *tract.* 82 (ed. Chavassee, 513, 95). L'appellativo equivalente di *orbis domina*, apposto a Roma, si trova ad es. in Hier. in *Is.* 16, 57, 7–8 (ed. Adriaen, 646, 12); Pelag. *epist. ad Demetr.* 30 (PL 30, 44AB).

49 Analogamente Girolamo definisce Roma *olim dominatrix* (Hier. in *Ezech.* 3, praef., ed. Glorie, 91, 9–10).

50 Cf. p. es. Ez. 6, 14; 12, 19–20; 14, 16; 15, 8; 19, 7.

51 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 311, 537–545).

in essa vediamo adempiuto ciò che tanto tempo prima questo medesimo profeta vaticinò contro la città di Samaria: “Metti su la pentola, dico, versaci acqua e mettici dentro i pezzi di carne.” E poco dopo: “E falla bollire molto, sì che si cuociano dentro le ossa.” E ancora: “Raccogli insieme le ossa perché brucino; fa’ consumare la carne, riducila in poltiglia e le ossa scompaiano. Metti anche la pentola vuota sulla brace, prchè si arroventi e il rame si sciolga”. (trad. Gandolfo 1993, 171)

Nel brano di *Ez.* 24, 3–11 si descrive un processo di cottura il cui valore allegorico è già previsto dal *sensus auctoris*⁵², ovvero da Ezechiele e da chi lo ispira, e rinvia all’assedio posto da Nabucodonosor a Gerusalemme nel 588/587 a.C., preannunciato dal profeta ad ulteriore aggravio delle angustie dell’esilio, nel quale lui e il suo popolo già si trovavano.

Nel suo commentario, Girolamo ha spiegato questa allegoria profetica in senso storico e morale, per poi riferirla alle vicende dell’assedio e incendio di Gerusalemme rispettivamente sotto Tito e Adriano e infine, in prospettiva escatologica, al giudizio finale⁵³.

Diversa, invece, e molto originale è l’interpretazione di Gregorio, che stabilisce un parallelo tra ogni fase della cottura esposta dal profeta e la storia di Roma:

*Tunc enim nobis olla posita est, cum haec est ciuitas constituta. Tunc in ea aqua missa est et frusta eius congesta sunt, quando ad eam undique populi confluebant, qui uelut aqua calens actionibus mundi feruescerent et quasi frusta carnum in ipso suo feruore liquarentur. De qua bene dicitur: “Efferbuit coctio eius, et discocta sunt ossa illius in medio illius” (Ez. 24, 5), quia prius quidem in ea uehementer incaluit actio gloriae saecularis, sed postmodum ipsa gloria cum suis sequacibus defecit*⁵⁴.

Allora è stata messa su la pentola per noi, quando è stata costruita questa città. Allora è stata versata in essa l’acqua e vi sono stati messi i pezzi di carne, allorché da ogni parte confluivano in essa i popoli, che in certo modo si scaldavano e bollivano come acqua per le imprese del mondo e nel loro stesso calore si scioglievano come pezzi di carne. Di essa è detto bene: “E falla bollire molto, sì che si cuociano dentro anche le ossa”, poiché dapprima in essa si riscaldò in modo veemente l’attività per la gloria temporale, ma poi questa gloria è venuta meno con quelli che la perseguivano. (trad. Gandolfo 1993, 171–173)

La messa sul fuoco della pentola corrisponde, dunque, alla fondazione della città, nella quale sono poi confluite diverse genti, che s’infervoravano e si consumavano negli affari di questo mondo, come l’acqua che bolle coi pezzi di carne.

La metafora del ribollire dell’*actio gloriae saecularis* non è priva di ambiguità, poiché allude a un fervore di attività che implica in sé una dinamica di auto-consunzione, desumibile dal parallelismo tra il liquefarsi di quanto viene cotto e

52 Cf. *Ez.* 24, 3: *et dices per prouerbum ad domum inritatricem parabolam.*

53 Cf. Hier. in *Ezech.* 7, 24, 1–14 (ed. Glorie, 326, 1393–1403).

54 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 311, 545–553).

il dileguarsi dell'antica gloria romana col venire meno dei suoi sostenitori. Questo è il giudizio retrospettivo di Gregorio, che in effetti, a un certo punto della sua carriera politica, ha lasciato i *negotia* secolari per l'*otium* contemplativo del monastero⁵⁵.

L'allegoresi continua poi nei dettagli:

*Per ossa etenim potentes saeculi, per carnes uero populi designantur, quia sicut carnes portantur ossibus, ita per potentes saeculi infirmitas regitur populorum*⁵⁶.

Le ossa infatti indicano i potenti del mondo, le carni invece i popoli, poiché come le carni sono sostenute dalle ossa, così la debolezza dei popoli è governata dai potenti del mondo. (trad. Gandolfo 1993, 173).

Nell'identificare le carni coi popoli e le ossa coi potenti e più avanti col senato, che reggono la compagine sociale⁵⁷, l'autore rivela una visione della società a cui appartiene che è d'impronta indubbiamente aristocratica, ma è insieme critica, in quanto consapevole della transitorietà e del vizio insiti in tale struttura⁵⁸: infatti ceti dirigenti e sudditi sono ormai venuti meno, come le ossa e le carni decomposte durante la cottura:

Sed ecce iam de illa omnes huius saeculi potentes ablati sunt; ossa ergo excocta sunt. Ecce populi defecerunt, carnes eius liquefactae sunt. Dicatur itaque: "Congere ossa, quae igne succendam; consumerentur carnes, et coquetur uniuersa compositio eius, et ossa tabescent" (Ez. 24, 10)⁵⁹.

Ma ecco che ormai da essa sono stati eliminati tutti i potenti del mondo; perciò sono state cotte le ossa. Ecco, i popoli sono venuti meno; le sue carni si sono sciolte. Perciò si dica: "Raccogli insieme le ossa, perché siano bruciate dal fuoco; si consumino le carni e si cuocia tutta la sua poltiglia e le ossa scompaiano". (trad. Gandolfo 1993, 173)

Il compimento della profezia nel presente trova conferma nelle domande retoriche che la seguono:

*Vbi enim senatus? Vbi iam populus?*⁶⁰

55 *Negotia* e *otium* / *otia* sono termini usati da Gregorio stesso in simili contesti: cf. Greg. M. in euang. 1, 17, 14 (ed. Étaix, 128, 299) per il primo e Id. *epist.* 1, 25 (ed. Norberg, CChr.SL 140, 33, 14–15) per il secondo: su questa terminologia cf. Leclercq 1963, 36–41.

56 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 311, 553–556).

57 Anche Ezechiele riferisce metaforicamente le "carni" ai capi del popolo, come è evidente in Ez. 11, 2–3. Sul senato all'epoca di Gregorio, da identificare con un ceto aristocratico dotato di poteri ormai ridotti rispetto a quelli del senato antico, cf. Arnaldi 1982, 6–13. 34–37 con riferimento anche al passo dell'omelia qui sopra citato.

58 Cf. Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 312–313, 574–576. 580–581. 586–587. 596–597, citati in seguito: testo e n. 68. 72. 75. 77).

59 Ibid. (311, 556–560).

60 Ibid. (311–312, 560–561).

Dov'è, infatti, il senato? Dov'è ormai il popolo? (trad. Gandolfo 1993, 173)

Sfogo amaro, autentico, benché non privo di precedenti letterari (domande analoghe, infatti, le ha poste Pelagio scrivendo sul sacco del 410⁶¹): è la voce del superstite, che vive l'apocalittico spolarsi della sua città:

*Quia enim senatus deest, populus interiit, et tamen in paucis qui sunt dolores et gemitus cotidie multiplicantur, iam uacua ardet Roma*⁶².

Dato che manca il senato, il popolo è scomparso, e tuttavia nei pochi superstiti si moltiplicano ogni giorno dolori e gemiti, Roma, ormai vuota, brucia. (trad. Gandolfo 1993, 173, con modifiche dell'autrice)

In questa clausola di cadenzata gravità viene inscenato il dramma della città in fiamme, vuota perché, oltre ai morti, non pochi sono stati fatti prigionieri o sono fuggiti, un po' come nel 410⁶³. Indipendentemente dal fatto che i Longobardi di Agilulfo abbiano messo a fuoco l'*Vrbs* o no, in questa scena dipinta da Gregorio si fondono varie suggestioni letterarie: certamente quella della città incendiata e desolata, piena solo di gemiti, che già nel profetismo biblico è la tipica stilizzazione della catastrofe sintomo di condanna⁶⁴; inoltre forse pure quella di antichi oracoli sulla fine di Roma, vittima del fuoco⁶⁵. Così anche Girolamo, in riferimento al sacco dei Visigoti, ha rappresentato il bruciare di Roma con un'enfasi probabilmente sproporzionata alla realtà dei fatti, ma suggerita da simili immagini apocalittiche⁶⁶.

Al di là del realismo o meno dell'immagine di Roma incendiata, il senso del suo irreversibile declino si coglie anche nello sfacelo dei monumenti, paragonato da Gregorio al disfarsi della stessa pentola dopo il suo contenuto:

*Quid autem ista de hominibus dicimus, cum, ruinis crebrescentibus, ipsa quoque eius destrui aedificia uidemus? Vnde apte de ciuitate iam uacua subditur: "Incalescat, et liquefiat aes eius" (Ez. 24, 11). Iam enim et ipsa olla consumitur, in qua prius et carnes et ossa consumebantur, quia postquam defecerunt homines, etiam parietes cadunt*⁶⁷.

61 Cf. Pelag. *epist. ad Demetr.* 30 (PL 30, 44B): *Vbi tunc nobilitatis ordo? Vbi certi et distincti illius dignitatis gradus?*

62 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 312, 566–569).

63 Cf. quanto riferisce in merito Girolamo (per il pertinente rinvio v. supra, testo e n. 7).

64 Cf. ad es. *Ez.* 23, 25; *Am.* 1, 7. 10. 12. 14; 2, 2 ecc.

65 Cf. ad es. *orac. Sibyll.* 3, 52–54. Sul tema cf. Doignon 1990, 123–127.

66 Hier. *epist.* 128, 5 (ed. Hilberg, CSEL 56.1, 161, 9–12): *Pro nefas, orbis terrarum ruit et in nobis peccata non corruunt. Vrbs inclita et Romani imperii caput uno hausta est incendio. Nulla regio, quae non exules eius habeat. In cineres ac fauillas sacrae quondam ecclesiae conciderunt* ("Che schifo! L'universo intero sta crollando, ma i peccati in noi non accennano a crollare! La città illustre, la capitale dell'impero romano è stata distrutta da un solo incendio. Non c'è regione che non accolga i suoi profughi. Chiese un tempo consacrate al culto sono finite in cenere e polvere" – trad. Cola, 1963, 289).

67 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 312, 569–574).

Ma perché diciamo ciò in riferimento agli uomini, dato che, col crescere delle rovine, vediamo distrutti gli stessi suoi edifici? Per cui della città ormai vuota si aggiunge a ragione: “Si riscaldi e si sciolga il suo bronzo”. Infatti ormai si consuma la pentola stessa, nella quale prima si consumavano le ossa e le carni, poiché dopo che sono venuti meno gli uomini, cadono anche i muri. (trad. Gandolfo 1993, 173)

Per il vescovo romano, quindi, gli edifici sono parti integranti della città, come i suoi abitanti: scomparsi gli uni, fatiscenti gli altri, svanisce la gloria di Roma, che pare dileguarsi sotto l’incalzare di una serie martellante di domande retoriche, di nuovo introdotte da *Vbi*:

*Vbi autem sunt qui in eius aliquando gloria laetabantur? Vbi eorum pompa? Vbi superbia? Vbi frequens et immoderatum gaudium?*⁶⁸

Dove sono dunque quelli che un tempo tripudiavano per la sua gloria? Dov’è il loro fasto? Dove la superbia? Dove l’allegria continua e smodata? (trad. Gandolfo 1993, 173 con modifiche dell’autrice)

Con queste interrogative l’autore risposta il suo punto d’osservazione dall’esterno, da cui nota la decadenza degli edifici di Roma, all’interno, ossia al vizio insito nella gloria romana, consistente nell’ostentazione, nella superbia e nella smoderatezza.

Per esprimere questo, Gregorio adduce un’altra allegoria profetica, che interpreta ancora in chiave attualizzante:

*Impletum est in ea quod contra destructam Niniuen per prophetam dicitur: “Vbi est habitaculum leonum et pascua catulorum leonum?” (Nah. 2, 11)*⁶⁹.

Si è adempiuto in essa quanto il profeta dice contro Ninive distrutta: “Dov’è la tana dei leoni e il pascolo dei cuccioli dei leoni?” (trad. Gandolfo 1993, 173 con modifiche dell’autrice)

Qui Roma viene associata a Ninive, città punita con la distruzione, poiché entrambe paragonabili a “tane di leoni”.

La figura del leone è presente anche in *Ezechiele*, ma in riferimento ad Israele che fa preda di nemici, ma viene catturato prima dagli Egiziani, poi dai Babilonesi⁷⁰. Gregorio però preferisce attingere qui al profeta Nahum, forse perché nell’immagine dell’*habitaculum leonum* fa meglio trasparire le sue riserve sul ruolo di Roma come centro di potere secolare e di formazione per i rampolli dei potenti: la tana di leoni racchiude in sé, infatti, quei connotati di “Ehrgeiz”⁷¹, di superbia e d’intemperanza, come quelli denunciati poco prima dal predicatore. Infatti egli dichiara:

68 Ibid. (312, 574–576).

69 Ibid., 23 (312, 577–579).

70 Cf. Ez. 19, 1–9.

71 In questo contesto il termine “Ehrgeiz” mi sembra più efficace, a livello semantico, rispetto ad “ambizione”.

*An eius duces ac principes leones non erant, qui, per diuersas mundi prouincias discurrentes, praedam saeuendo et interficiendo rapiebant? Hic leonum catuli inueniebant pascua, quia pueri, adolescentes, iuuenes saeculares et saecularium filii huc undique concurrebant, cum proficere in hoc mundo uoluissent*⁷².

Non erano forse leoni i suoi condottieri e capi, che, scorazzando attraverso le regioni del mondo, ghermivano la preda infierendo e uccidendo? Qui i cuccioli dei leoni trovavano pascolo, poiché fanciulli, adolescenti, giovani di questo secolo e i loro figli vi accorrevano da ogni dove, quando volevano far carriera in questo mondo. (trad. Gandolfo 1993, 173, con modifiche dell'autrice)

Gregorio non è il primo a connotare la politica espansionistica romana nel senso di una certa aggressività "predatoria"⁷³, ma vi aggiunge una nota di effimero, di vanità, stagliandovi contro – con l'efficace avversativa "attualizzante" del *sed ecce*, già adottata a riguardo dello sgretolarsi della struttura sociale tradizionale⁷⁴ – una realtà presente specularmente rovesciata: dall'affollamento di centro di potere e di cultura alla desolazione e decadenza culturale, dalla potenza all'oppressione, dall'allegria smodata ai gemiti di dolore:

*Sed ecce iam desolata, ecce contrita, ecce gemitibus oppressa est. Iam nemo ad eam currit, ut in hoc mundo proficiat, iam nullus potens et uiolentus remansit, qui opprimendo praedam diripiat*⁷⁵.

Ma ecco ormai è desolata, eccola calpestata, eccola soffocata dai gemiti. Ormai nessuno vi accorre, per far carriera in questo mondo, ormai non è rimasto nessun potente e violento, che strappi la preda con l'oppressione. (trad. Gandolfo 1993, con modifiche dell'autrice)

Questa parabola storica è sintetizzata da Gregorio con l'allegoria dell'aquila del profeta Michea:

*Contigit ei quod de Iudaea nouimus per prophetam dictum: "Dilata caluitium tuum sicut aquila". (Mich. 1, 16)*⁷⁶

Le è accaduto ciò che per mezzo del profeta sappiamo della Giudea: "Diventa calva come un'aquila". (trad. Gandolfo 1993, 173)

così parafrasata:

*Caluitium ergo suum sicut aquila dilatat, quia plumas perdidit, quae populum amisit. Alarum quoque pennae ceciderunt, cum quibus uolare ad praedam consueuerat, quia omnes eius potentes extincti sunt, per quos aliena rapiebat*⁷⁷.

72 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 23 (ed. Adriaen, 312, 579–584).

73 La constatazione dell'ascesa di Roma come causa di sofferenza per i vinti emerge in diversi autori cristiani: cf. ad es. Oros. *hist.* 5, 1, 13 (ed. Arnaud–Lindet, t. 2, 84–85); Salv., *gub.* 5, 9, 46 (ed. Lagarrigue, 346, 13–20).

74 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 311, 556: v. supra, testo e n. 59).

75 Ibid., 23 (312, 584–587). Cf. in merito Luiselli 1992, 726–727.

76 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 23 (ed. Adriaen, 312, 588–590).

77 Ibid. (312–313, 593–597).

Perciò Roma, che ha perduto il popolo, diventa sempre più calva come un'aquila che ha perduto le piume. Sono cadute anche le penne, con le quali era solita volare sulla preda, perché tutti i suoi potenti, per mano dei quali depredava i beni altrui, sono scomparsi. (trad. Gandolfo 1993, 173–175)

Si può supporre che sia stata la figura della “grande aquila dalle grandi ali e dalle lunghe penne, folta di piume” dipinta da Ezechiele (*Ez.* 17, 3) a suggerire all'esegeta, per contrasto, il rapace ormai spennacchiato di Michea, le cui penne e piume, come prima le ossa e la carne, sono ora interpretate come il ceto dirigente e il popolo che, diradatisi, hanno lasciato la città spoglia e decrepita: simbolo non più di eternità, di *imperium sine fine*⁷⁸, ma di peribilità e decadenza. In questa rappresentazione dell'aquila, inoltre, convergono i simboli della *Romanitas* imperiale e gli indizi della vecchiaia a cui è soggetta ogni civiltà, secondo la “Lebensaltermetapher” qui solo sottintesa, ma più esplicita in altri testi gregoriani⁷⁹, oltre che nella prefazione sopra commentata di Girolamo⁸⁰.

Infatti Gregorio all'immagine dell'aquila di Roma aggancia la constatazione che il processo di decadenza dilaga ben oltre i confini dell'*Vrbs*:

*Haec autem quae de Romanae urbis contritione dicimus, in cunctis facta mundi ciuitatibus scimus. Alia etenim loca clade desolata sunt, alia gladio consumpta, alia fame cruciata, alia terrae hiatibus absorpta*⁸¹.

Ma quanto diciamo della rovina di Roma, sappiamo che è avvenuto in tutte le città del mondo. Infatti alcuni luoghi sono stati desolati dalla strage, altri annientati dalla spada, altri tribolati dalla fame, altri inghiottiti dai terremoti. (trad. Gandolfo 1993, 175 con modifiche dell'autrice)

Vrbs ed *orbis* hanno dunque lo stesso destino: per Gregorio come per Girolamo che, in effetti, poco prima del 410 ha scritto: *Quid saluum est, si Roma perit?*, invertendo il detto encomiastico di Lucano: *quid satis est, si Roma parum est?* allo scopo di persuadere la giovane vedova Geruchia⁸² a non risposarsi in tempi così calamitosi.

Non molto diversa è la “*Untergangsstimmung*” che contraddistingue l'inizio dell'*excursus* gregoriano su Roma:

78 Cf. Verg. *Aen.* 1, 279.

79 Un esempio di rilievo, tra i numerosi, è l'*incipit* della prima omelia sui Vangeli: Greg. M. *in euang.* 1, 1, 1 (ed. Étaix, 5, 1–3). Cf. Bartelink 2000, 139–145, spec. 140–141.

80 Cf. Hier. *in Ezech.* 3, praef. (v. supra, testo e n. 36–37. 40).

81 Greg. M. *in Ezech.* 2, 6, 24 (ed. Adriaen, 313, 598–601).

82 Cf. Hier. *epist.* 123, 16 (ed. Hilberg, CSEL 56.1, 94, 3–6): *Potentiam Romanae urbis ardens poeta describens ait: Quid satis est, si Roma parum est?* (Lucan. 5, 274) *Quod nos alio mutemus elogio: Quid saluum est, si Roma perit?* Su Geruchia cf. PLRE 2, 509; Feichtinger 1995, 208–209; Fürst 2003, 180–181; inoltre, con particolare riferimento alla lettera a lei indirizzata cf. Rebenich 1992, 285–289.

*Quid est iam, rogo, quod in hoc mundo libeat? Vbique luctus aspicimus, undique gemitus audimus. Destructae urbes, eversa sunt castra, depopulati agri, in solitudine terra redacta est*⁸³.

Che c'è ormai, domando, che ci attiri in questo mondo? Dovunque vediamo lutti, dovunque sentiamo gemiti. Le città sono state distrutte, le fortezze abbattute, le campagne devastate, la terra è stata ridotta a un deserto. (trad. Gandolfo 1993, con modifiche dell'autrice)

Su questo scenario di declino generale il vescovo allarga il suo sguardo, prima di focalizzarlo sulla sua città e anche alla fine, come già rilevato⁸⁴. Nel dipingerlo, l'autore combina verosimilmente spunti attinti da *Ezechiele* su città desolate e campi devastati⁸⁵ con l'allusione a un verso virgiliano sulla caduta di Troia, che già Girolamo e Pelagio, ad esempio, hanno citato⁸⁶, riferendosi ai disastri del loro tempo, anch'essi in discorsi di parenesi al distacco dal mondo⁸⁶. Più sottile, però, è il richiamo virgiliano di Gregorio, che per la presenza di *gemitus* (al posto del virgiliano *pauor*) potrebbe essere mutuato per il tramite geronimiano e, in più, risulta finemente screziato dalla variatio *ubique / undique*, incardinata nel perfetto parallelismo *ubique – aspicimus, undique – audimus*, che gli conferisce un'epica gravità.

Il passo in questione ed altri analoghi attestano la tendenza di molti autori cristiani a risemantizzare il motivo storiografico e letterario del mondo in declino, già diffuso nella latinità pagana, a favore di scelte ascetiche e caritative cristiane. Specialmente Gregorio, infatti, sulla scia di Agostino, punto di riferimento nella sua riflessione teologica, vede nelle catastrofi un mezzo attraverso cui Dio corregge con flagelli i figli che ama (secondo *Prou.* 3, 12 ed *Hebr.* 12, 6), per guidarli alla maturità spirituale e alla salvezza⁸⁷. Nella decima e ultima omelia su *Ezechiele*, infatti, il vescovo, indotto a sospendere la sua predicazione sul profeta dalle angustie presenti, trae tuttavia da esse un motivo di edificazione:

*Ipse etenim qui nos creauit etiam pater nobis factus est per adoptionis spiritum quem dedit. Et aliquando filios pane nutrit, aliquando flagello corrigit, quia per dolores et uulnera et munera ad hereditatem perpetuam erudit*⁸⁸.

83 Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 310, 524–527).

84 Cf. supra, testo e n. 81.

85 Ez. 12, 20: *et ciuitates quae nunc habitantur desolatae erunt terraque deserta*.

86 Cf. Verg. *Aen.* 2, 368–369: *Crudelis ubique luctus, ubique pauor et plurima mortis imago*, rievocato anche in Hier. *epist.* 60, 16 (ed. Hilberg, CSEL 54, 571, 2–3): *ubique luctus, ubique gemitus et plurima mortis imago*; *epist.* 127, 12 (ed. Hilberg, CSEL 56.1, 155, 10–11); Pelag. *epist. ad Demetr.* (PL 30, 45). In merito cf. Courcelle 1964, 25. 201, n. 1 e 257, n. 7.

87 Cf. Aug. *serm.* 296 (ed. Morin, *Miscellanea Agostiniana* 1, 409, 15–18); analogamente Aug. *exc. urb.* 3 (ed. O'Reilly, 254, 142–143). *Prou.* 3, 12 (*Hebr.* 12, 6) non mi risulta usato da Girolamo come chiave interpretativa delle catastrofi del presente.

88 Greg. M. in *Ezech.* 2, 10, 24 (ed. Adriaen, 397–398, 624–628).

Colui che ci ha creati è diventato per noi anche Padre in virtù dello spirito di adozione che ci ha donato. E qualche volta nutre i figli con pane, qualche volta li corregge con la verga, onde prepararli, attraverso dolori e castighi, all'eredità eterna. (trad. Gandolfo 1993, 293)

Eppure – egli rileva amaramente nell'omelia sesta, qui in esame:

*finem non habent flagella caelestis iustitiae, quia nec inter flagella correctae sunt actionis culpa*⁸⁹.

E i flagelli della giustizia celeste non hanno termine, poiché neppure in mezzo ai flagelli si emendano le colpe. (trad. Gandolfo 1993, 171)

La “colpa” a cui l'autore allude senza meglio specificarla è da individuare, suppongo, in ogni forma di attaccamento alle cose terrene, considerato deviante a livello spirituale e assurdo a livello razionale, visto lo stato deplorabile in cui versa il mondo presente.

Perciò acquistano particolare pregnanza le esortazioni al distacco interiore dalle cose terrene e all'ascesi, che il vescovo indirizza ai suoi ascoltatori, ponendole strategicamente, in una sorta di “Ringkomposition”, all'inizio del suo *excursus*:

*Quid est ergo quod in hac uita libeat, fratres mei?*⁹⁰

Cosa ci può dunque attirare in questa vita, fratelli miei? (trad. Gandolfo 1993, 171)

e a suo suggello:

*Despiciamus ergo ex toto animo hoc praesens saeculum uel exstinctum; finiamus mundi desideria saltem cum mundi fine*⁹¹.

Disprezziamo dunque con tutta l'anima questo mondo presente come estinto; poniamo fine ai nostri desideri mondani almeno con la fine del mondo. (trad. Gandolfo 1993, 175)

Di questo mondo, che a Gregorio pare avviarsi al suo epilogo, Roma assurge qui a simbolo: ambiguo, perché ne rappresenta all'apice la gloria, il fascino e insieme la loro fallacia e caducità⁹².

89 Ibid., 6, 22 (310–311, 529–531).

90 Ibid. (311, 532–533).

91 Ibid., 24 (313, 601–603).

92 In merito mi pare calzante l'osservazione di Demandt 1984, 497: “Die Vergangenheit Roms lehrt die Vergänglichkeit alles Irdischen, nicht nur *dass*, sondern auch *wie* es verdirbt, denn die Struktur des Gewebes zeigt sich in der Auflösung”.

3. Conclusione

Questo senso di caducità e di declino emerge nei testi di entrambi gli autori, nei quali è soggetto a un'alta stilizzazione letteraria, intessuta di reminiscenze classiche (più evidenti in Girolamo) e bibliche (più pervasive in Gregorio), tanto che è difficile talora discernere tra tratti realistici e dotte allusioni.

Il tema della caduta di Roma è inquadrato nella loro esegesi a *Ezechiele* e da ciò riceve un connotato profetico: più tenue in Girolamo, che lo relega sostanzialmente nei prologhi del suo commentario; più marcato in Gregorio, che lo integra nell'esposizione di un capitolo centrale di *Ezechiele*: *Ez.* 24 sulla caduta di Gerusalemme, e intesse il suo discorso su un andirivieni tra riflessioni sul presente e profezia biblica, di cui egli rileva il compimento nella realtà da lui vissuta⁹³.

Per entrambi, comunque, la crisi di Roma è sineddoco della fine del mondo: così nel loro "Rombild" si riflette la loro "Weltanschauung", nella quale – pur con accentuazioni diverse nei due autori – ogni catastrofe è indizio del giudizio divino, che si esprime anche nella storia, castigando il peccato e richiamando alla conversione, come già hanno rivelato i profeti veterotestamentari.

Peccato e conversione sono da intendere a livello non solo individuale, ma anche collettivo⁹⁴. Sembra, infatti, che i due teologi vedano espiarsi sotto i colpi dei barbari una sorta di peccato "endemico" della civiltà romana, della quale si sentono parte, senza però risparmiarle note critiche⁹⁵. Ecco perché nel loro

93 Si notino, infatti, le formulazioni di raccordo tra un'osservazione sul presente e il detto biblico che la riflette in termini allegorici: *completum esse uideamus*: Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 311, 538); *impletum est in ea quod ... per prophetam dicitur*: ibid., 23 (312, 577–578) ovvero *contigit ei quod de Iudaea nouimus per prophetam dictum*: ibid. (312, 588–589); *dicatur e dicamus* prima di citazioni profetiche: ibid., 22 (311, 558 e 312, 565–566) e ibid., 23 (312, 587).

94 In proposito, infatti, sia Girolamo sia Gregorio usano la prima persona plurale, che non va intesa, a mio avviso, come *pluralis maiestatis* o *humilitatis*: cf. ad es. Hier. *epist.* 60, 16 (ed. Hilberg, CSEL 54, 571, 4): *Romanus orbis ruit, et tamen ceruix nostra erecta non flectitur*; ibid. 17 (572, 4–6): *olim offensum sentimus nec placamus Deum. Nostris peccatis barbari fortes sunt, nostris uitiis Romanus superatur exercitus*; *epist.* 128, 5 (ed. Hilberg, CSEL 56.1, 161, 9–10: v. supra, n. 66); Greg. M. in *Ezech.* 2, 6, 22 (ed. Adriaen, 310–311, 529–531 citato sopra, testo e n. 89); *epist.* 9, 240 (ed. Norberg, CChr.SL 140 A, 824, 37–39): *Romana enim ciuitas peccatis nostris facientibus diuersis est attrita languoribus* (qui *nostris* potrebbe intendersi riferito a Gregorio stesso e al suo "entourage"); in *euang.* 1, 17, 16 (ed. Étaix, 130, 363–365): in questa omelia, rivolta ad altri vescovi, Gregorio intende probabilmente i peccati di un clero negligente; così in *epist.* 11, 31 a tutti i vescovi della Sicilia (ed. Norberg, CChr.SL 140 A, 919, 5–8). Sugli attacchi barbarici come punizione cf. anche supra, testo e n. 15.

95 Si noti, a titolo indicativo, l'assimilazione di Roma a Babilonia in Hier. *epist.* 45, 6 e 46, 12 (ed. Hilberg, CSEL 54, 327, 12–13 e 341, 16–342, 15) e la critica di *superbia*,

discorso su Roma trapela una certa ambiguità, tra senso di appartenenza a quell'antica civiltà e presa di distanze dai caratteri di idolatria, rapacità e superbia, che essi le associano.

In effetti, le esternazioni di Girolamo sulla caduta di Roma vanno collocate sullo sfondo della polemica coi pagani sulle cause di crisi dell'impero. Questa, tuttavia, nei testi qui considerati rimane in secondo piano rispetto alla parenesi ascetica che egli rivolge alle sue interlocutrici, esponenti di un ceto senatorio convertitosi solo in parte al Cristianesimo, con la conseguenza di forti tensioni etiche ed ideologiche al proprio interno.

Mutata è la realtà socio-religiosa in cui vive Gregorio; in lui manca, quindi, l'istanza di un'apologetica anti-pagana, ma più accentuato, concreto e inesorabile è il presagio della fine del mondo, poiché a suscitarlo sono non solo le distruzioni apportate dai barbari, ma anche le numerose calamità naturali e il degrado crescente nel tessuto urbano della Roma imperiale. D'altronde a quell'epoca si è ormai dissolto l'impero d'Occidente, che ai tempi di Girolamo ancora sussisteva, benché indebolito.

Nel clima di incertezza e inquietudine sociale connesso a questi scenari politici, si potrebbe supporre che la proposta ascetica incorniciante il "Rombild" catastrofico di Girolamo e di Gregorio⁹⁶ si profili per loro e i loro destinatari come *una salus uictis*⁹⁷, ovvero come unica possibile fonte di nuove certezze – trascendenti, non terrene, nutrite dalla fede cristiana, non più garantite dall'assetto politico romano – e al contempo come risorsa per far fronte costruttivamente, col distacco dai propri beni e il loro impiego a scopi caritativi, alle miserie materiali e sociali del mondo antico irreversibilmente in declino.

Bibliografia

- Arnaldi, Girolamo (1982), "Rinascita, fine, reincarnazione e successive metamorfosi del senato romano (secoli V–XII)", in: *Archivio della Società Romana di Storia Patria* 105, 5–56.
- Bartelink, Gerard J. M. (2000), "The Theme of the End of the World in the Works of Gregory the Great", in: Caroline Kroon/Daniël den Hengst (eds.), *Ultima Aetas. Time, Tense and Transience in the Ancient World. Studies in Honour of Jan den Boeft*, Amsterdam, 139–146.
- Boesch Gajano, Sofia (2004), *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* (sacro/santo, nuova serie 8), Roma.

immoderatum gaudium e di rapacità in Greg. M. in *Ezech*: 2, 6, 23 (ed. Adriaen, 312–313, 574–576. 580–581. 586–587. 596–597, citati supra, testo e n. 68. 72. 75. 77).

96 Proposta più evidente nelle lettere di Girolamo che nel suo commentario a *Ezechiele*, in cui essa rimane semmai sullo sfondo, implicata dalla natura stessa del dialogo tra l'autore, maestro spirituale, e la dedicataria, sua discepola.

97 Verg. *Aen.* 2, 354.

- Consolino, Franca E. (2009), "Priamo, Pompeo e Giovanni Battista. Caratteri e limiti dell'allusività in Giovenco 3, 33–72", in: Henriette Harich-Schwarzbauer/Petra Schierl (eds.), *Lateinische Poesie der Spätantike*, Basel, 159–177.
- Courcelle, Pierre (1964), *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 3^e éd.
- Demandt, Alexander (1978), *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München.
- Demandt, Alexander (1984), *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München.
- Doignon, Jean (1990), "Oracles, prophéties, 'on-dit' sur la chute de Rome (395–410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin", in: *Revue des Études Augustiniennes* 36, 120–146.
- Feichtinger, Barbara (1995), *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus*, Frankfurt am Main.
- Feichtinger, Barbara (1998), "Glaube versus Aberglaube. Der Untergang Roms in den Augen der Zeitgenossen", in: Ernst Dassmann/Klaus Thraede/Josef Engemann (eds.), *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 28), Münster, 145–166.
- Freund, Stefan (2009), *Laktanz. Divinae Institutiones Buch 7: De vita beata*, Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Berlin.
- Fürst, Alfons (2003), *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg im Breisgau.
- Ghilardi, Massimiliano/Pilara, Gianluca (eds.) (2010), *I Barbari che presero Roma. Il sacco del 410 e le sue conseguenze*, Roma.
- Gregorovius, Ferdinand (1988), *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 1. 1, 2. Auflage. Herausgegeben von Waldemar Kampf, München.
- Hagendahl, Harald (1958), *The Latin Fathers and the Classics*, Göteborg.
- Häussler, Ralph (1964), "Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs", in: *Hermes* 92, 313–341.
- Heather, Peter J. (2005), *The Fall of the Roman Empire*, London.
- Inglebert, Hervé (1996), *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe–Ve siècles)*, Paris.
- Kessler, Stephan Ch. (1995), *Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien* (Innsbrucker Theologische Studien, 43), Innsbruck/Wien.
- Krautheimer, Richard (²1996), *Rom. Schicksal einer Stadt 312–1308*, München.
- Leclercq, Jean (1963), *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge* (Studia Anselmiana 51), Roma.
- Luiselli, Bruno (1998), "La cultura latina dei secoli IV–VI di fronte ai barbari invasori dell'impero", in: Marcello Rotili (ed.), *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo* (Atti delle V giornate di studio sull'età romano-barbarica), Napoli, 19–30.
- Luiselli, Bruno (1992), *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma.
- Luneau, Auguste (1964), *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris.
- Manselli, Raoul (1983), Art. "Gregor V (Gregor der Große)", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 12, Stuttgart, 930–951.
- Markus, Robert A. (1997), *Gregory the Great and His World*, Cambridge.
- Mohrmann, Christine (1977), "Episkopos–Speculator", in: Ead. (ed.), *Études sur le latin des Chrétiens* 4, Roma, 231–252.
- Müller, Barbara (2009), *Führung im Denken und Handeln Gregors des Grossen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 57), Tübingen.

- Paschoud, François (1967), *Roma aeterna. Études sur le patriotisme Romain dans l'occident Latin à l'époque des grandes invasions*, Rome.
- Pietri, Charles (1991), "La Rome de Grégoire", in: *Gregorio Magno e il suo tempo*, 1 (Studia Ephemeridis Augustinianum 33), Roma, 9–32.
- PLRE: *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 1–3, ed. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge 1971–1992.
- Pohlmann, Karl F. (2008), *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt.
- Rebenich, Stefan (1992), *Hieronymus und sein Kreis: prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart.
- Rebenich, Stefan (2002), *Jerome* (The early Church Fathers), London.
- Rebenich, Stefan (2009), "Christian Ascetism and Barbarian Incursion: The Making of a Christian Catastrophe", in: *Journal of Late Antiquity* 2, 49–59.
- Ricci, Cristina (2002), *Mysterium Dispensationis. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno* (Studia Anselmiana 135), Roma.
- Ricci, Cristina (2003), "La profezia in Gregorio Magno", in: *Augustinianum* 43, 125–200.
- Santi, Francesco (2008), Art. "Homiliae in Hiezechielem", in: Giuseppe Cremascoli/Antonella Degl'Innocenti (eds.), *Enciclopedia gregoriana*, 163–166.
- Schmidt, Roderich (1956), "Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67, 288–317.
- Schwank, Hans (1934), *Gregor der Große als Prediger*, Hannover.
- Siniscalco, Paolo (1983), "Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era", in: *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Atti del I Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla terza Roma" (21–23 aprile 1981), Roma, 31–62.
- Stemberger, Günter (1987), *Juden und Christen im Heiligen Land*, München.
- Sugano, Karin (1983), *Das Rombild des Hieronymus*, Frankfurt am Main/Bern.
- Vogt, Ernst (1981), *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, Roma.
- Zocca, Elena (1995), "La *senectus mundi*. Significato, fonti e fortuna di un tema ciprianeo", in: Manlio Simonetti/Paolo Siniscalco (eds.), *Studi sul Cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara*, *Augustinianum* 35, 641–677.
- Zwierlein, Otto (1978/2004), "Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32, 45–80 / *Lucubrationes Philologiae*, Bd. 2: *Antike und Mittelalter*, Berlin/New York, 427–466.

IV. Poetische Wiederauferstehungen Roms nach 410

... *quod sine fine placet*. Roma renascens bei
Rutilius Namatianus und Prudentius

Neben Augustinus und Orosius setzt sich auch der Dichter Claudius Rutilius Namatianus¹ in seinem Werk *De reditu suo* mit dem ‚Fall Roms‘ im Jahre 410 auseinander.² In elegischen Distichen beschreibt Rutilius die Rückreise von Rom in das heimatliche Gallien, die nach seinen Angaben in den Herbst des Jahres 417 zu datieren ist.³ Es ist die Notwendigkeit, die zerstörten gallischen Güter wiederaufzubauen, die Rutilius dazu bewegt, Rom zu verlassen. Die von Kriegen gezeichnete Heimat Gallien,⁴ aber auch das stark verwüstete Etrurien stehen in einem starken Gegensatz zu Rom. Denn das Rom, das Rutilius beschreibt, hat den Einfall der Goten im Jahre 410 ohne bleibende Schäden überstanden. So preist Rutilius die Bauten und Tempel, die Aquädukte, Thermen und Brunnen und die Gärten Roms, die das Leben in dieser Stadt so angenehm machen (1,93–114). Er stilisiert Rom zu einem *locus amoenus*, zu einem Ort des ewigen Frühlings. Eine leichte Brise und kühles Wasser vertreiben die Sommerhitze, Vögel singen in den Gärten.⁵ Im Lichte der Ereignisse des vergangenen Jahrzehnts betont Rutilius die Ewigkeit der Stadt und begründet sie mit dem Gesetz ihrer Wiedergeburt, das auf ihrer Fähigkeit beruht, an Niederlagen zu wachsen: *ordo renascendi est crescere posse malis* (1,140).

- 1 Zur Namensfolge vgl. Wolff/Lancel/Soler 2007, IXf. Den Rutilius-Herausgebern folgend schreibe ich Namatianus, doch könnte Rutilius mit dem in *Cod. Theod.* 6,26,15 genannten *magister officiorum* Namatius zu identifizieren sein; da der Name Namatius auch anderweitig belegt ist, wäre Namatianus zu Namatius zu korrigieren; vgl. Clauss 1980, 172 f.; Charlet 2005, 62.
- 2 Vgl. Gärtner 1998, 160–179. Für die einführenden Bemerkungen zu *De reditu suo* werden die folgenden kommentierten und jeweils von einer Übersetzung begleiteten Ausgaben herangezogen: Doblhofer 1972/1977; Fo 1992; Wolff/Lancel/Soler 2007; Pozzato/Rodighiero/Fo 2011.
- 3 Zur Datierung vgl. Wolff/Lancel/Soler 2007, XI; Sivan 1986, 522–532.
- 4 Gallien hatte 406/7 unter dem Einfall von Alanen, Vandalen und Sueben zu leiden. In den Jahren 411–413 beanspruchte der Usurpator Jovinus die Macht, bis seine Anhänger von den mit den Westgoten verbündeten Truppen des Honorius geschlagen wurden.
- 5 Rut. Nam. 1,105 f. *frigidus aestivas hinc temperat halitus auras / innocuamque levat purior unda sitim* und 1,111–114 *quid loquar inclusas inter laquearia silvas, / vernula qua vario carmine ludat avis? / vere tuo nunquam mulceri desinit annus / deliciasque tuas victa tuetur hiems*.

Rutilius thematisiert und inszeniert in *De reditu suo* die Wiedererstehung Roms nach dem Fall im Jahre 410. Er bedient sich des Motivs der Verjüngung der gealterten Roma sowie weiterer Motive, die im Rahmen der durch den ‚Streit um den Victoria-Altar‘ angestoßenen pagan-christlichen Rom-Debatte geprägt oder aktualisiert worden waren. Als einer der Texte, die diesen Diskurs fortschreiben, steht *De reditu suo* im Mittelpunkt mehrerer Studien zur Romidee in der Spätantike.⁶ Ausgehend von der jeweiligen Färbung des Rombildes werden ‚christliche‘ und ‚pagane‘ Texte meist voneinander getrennt behandelt oder nur im Hinblick auf einzelne Themen miteinander verglichen.⁷ Wie sehr diese Texte einander bedingen, lässt sich dabei leicht übersehen. In der vorliegenden Studie sollen Aspekte der Darstellung Roms in *De reditu suo* untersucht werden, die erkennen lassen, welche Bedeutung der literarischen und ideologischen Auseinandersetzung mit Prudentius’ *Contra Symmachum* zukommt.

De reditu suo als Rückbesinnung auf die ‚geistige Heimat‘ Rom

Rutilius’ Bericht über seine Heimreise ist auf zwei Bücher angelegt. Das erste Buch beginnt mit dem Abschied von Rom und mit einem Hymnus an die Göttin Roma, der zeigt, wie sehr sich Rutilius der Stadt verbunden fühlt, in der er 412 als *magister officiorum* und 414 als Stadtpräfekt tätig war.⁸ An diesen ersten Teil schließt sich der Bericht über die Schiffsreise von Rom nach Pisa an. Vom zweiten Buch sind nur der Anfang sowie zwei Fragmente überliefert, die 1973 auf einem Pergamentstück entdeckt wurden.⁹ Der erhaltene Teil beschreibt die Reise von Pisa bis nach Luna in der Gegend des heutigen La Spezia, dann bricht der Text ab.

Der autobiographische Bericht ist kein historisches Dokument der Reise,¹⁰ sondern bietet vielmehr einen Rahmen, innerhalb dessen Rutilius seine Sicht auf Rom und das römische Reich präsentieren kann. Auch nach dem Verlassen der Stadt bleibt Rom gegenwärtig, denn die Orte, an denen Rutilius vorbeisegelt, und die Menschen, denen er begegnet oder an die ihn gewisse Orte erinnern, stehen alle in einer Beziehung zu Rom. Mehrfach ergibt sich ein Anlass zum

6 Zum Rombild vor und nach dem Fall 410 vgl. Meier/Patzold 2010; zur Romidee ferner Paschoud 1967, Brodka 1998 sowie die zu ‚Klassikern‘ gewordenen Beiträge von Friedrich Klingner (1993, 13–30) und Manfred Fuhrmann (1993, 87–123) in dem von Bernhard Kytzler herausgegebenen Sammelband *Rom als Idee*.

7 So untersucht etwa Gärtner 1984 das Bild der Barbaren in Prudentius’ *Contra Symmachum* und bei Rutilius.

8 Diese Ämter erwähnt Rutilius in seinem Bericht; vgl. 1,563 (*magister officiorum*), 1,155–160 (*praefectus urbi*).

9 Wolff/Lancel/Soler 2007, LXVI, 41–46.

10 Paschoud 1978, bes. 327 f.; Fo 2002, 177, 185.

Lobpreis von Freunden und Verwandten, die wie Rutilius selbst eine Laufbahn als römische Beamte eingeschlagen haben.¹¹

Rutilius schildert den Abschied von Rom und seine Reise im Rückgriff auf die literarische Tradition.¹² Angesichts der zahlreichen wörtlichen und motivischen Anklänge an verschiedene Autoren lässt sich *De reditu suo* geradezu als ein aus Versatzstücken anderer Texte zusammengesetztes Mosaik beschreiben. Das Ergebnis ist eine höchst originelle Zusammenschau und Aktualisierung der literarischen Tradition im Hinblick auf die eigene Situation. Ein besonderes Merkmal des Berichts ist die Vielschichtigkeit der intertextuellen Bezugnahmen. So verweist Rutilius ausdrücklich auf Vergil und Homer,¹³ doch stehen gerade hinter den signalisierten Anspielungen auf Homer lateinische Autoren wie Ovid oder Ausonius, welche die Vorlage vermitteln.¹⁴ Das Einschalten dieser Intertexte dient nicht zuletzt der Selbstinszenierung des poetischen Ich, das sich in der Rolle mehrerer literarischer Vorbilder zeigt, die sich stellenweise überlagern. Als ein Rombesucher, der in die Heimat zurückkehrt, stilisiert sich Rutilius zu einem zweiten Tityrus,¹⁵ wie Odysseus erlebt er auf seiner Heimreise verschiedene Abenteuer.¹⁶ Schließlich kommt er auf seiner Fahrt entlang der Küste an Orten vorbei, die aus der *Aeneis* bekannt sind und mit der Gründungsgeschichte Roms assoziiert werden, und wandelt somit auch auf den Spuren des Aeneas.¹⁷ Besonders zahlreich sind jedoch die Bezugnahmen auf die Exildichtung Ovids. Die *Tristia* und *Epistulae ex Ponto* bieten einerseits das Modell für die Selbstdarstellung des poetischen Ich nach dem Vorbild der Reisenden des Heldenepos. Wie für Ovid, so ist Rom andererseits auch für Rutilius die Wiege der Kultur und der Zivilisation. Das Verlassen dieser Stadt gleicht daher Ovids Gang ins Exil,¹⁸ und Rom selbst erweist sich somit als zweite und eigentliche Heimat des Rutilius.¹⁹

11 Im Lob Roms liegt die literarische Einheit des Werkes begründet; vgl. Roberts 1988, 187: „Rutilius’ description of his journey is made up of a series of self-contained vignettes, which derive their unity from a principle that operates at a higher level of abstraction than the literal level of the narrative.“

12 Zur Tradition des poetischen Reiseberichts vgl. Soler 2005a; Squillante 2005.

13 Zu Vergil: Rut. Nam. 1,170 *teste Marone*; zu Homer: Rut. Nam. 1,195. 449.

14 Zum homerischen Bellerophon (*Il.* 6,201 f.) als einem Vorbild für die christlichen Mönche vgl. Rut. Nam. 1,449; für eine derartige Funktionalisierung der mythischen Figur bereiten Cicero (*Tusc.* 3,26,63) sowie vor allem Ausonius (27,21,71 f.) und Paulinus von Nola (*Carm.* 10,156–158. 191 f.) den Boden; vgl. Fo 1992, 103 f.; Tissol 2002, 439–441; Wolff/Lancel/Soler 2007, 88 f.; zu Rut. Nam. 1,195 vgl. S. 252 f.

15 Zum Rombesucher Tityrus als einem literarischen Modell für Rutilius vgl. Schierl (im Erscheinen).

16 Soler 2005a, 283–295.

17 Soler 2005a, 295–305; Fo 2002, 170 f.

18 Fo 1992, XII; Pozzato/Rodighiero/Fo 2011, 9 Anm. 3 mit Verweisen auf weitere Literatur.

Die von Rutilius beschriebene Reise von Rom in die Heimat Gallien wird auf diese Weise auch zu einer Reise durch die Literatur, die Joëlle Soler treffend mit folgenden Worten beschreibt: „Le voyage réel se transforme en voyage textuel, le retour en Gaule en un parcours littéraire qui suit les traces d’autres écrivains voyageurs, auxquels Rutilius s’identifie, pour plier la réalité de son parcours à l’image qu’il veut en laisser, quitte à la déformer.“²⁰ Rutilius recurriert in seinem ersten Buch insbesondere auf Texte, die sich mit Rom oder allgemein mit dem Thema ‚Heimat‘ befassen. Von dieser Warte aus betrachtet zeigt sich sein poetisches Projekt *De reditu suo*²¹ nicht zuletzt als eine Rückkehr zum Rom der literarischen Tradition, auf deren Boden Rutilius ein Rombild für seine Zeit entwirft.

Die als *tristis casus* (1,119) bezeichnete Einnahme Roms durch Alarich im Jahre 410 wird bei Rutilius zu einem Datum, das einen Neubeginn markiert, mit dem sich die Hoffnung auf eine endgültige Unterwerfung der Goten verbindet. Rutilius zeigt diesen Neubeginn als Wiedererstehung des ‚alten‘ Rom, an dem ein Jahrhundert christlicher Bautätigkeit spurlos vorübergegangen ist. Dieses Ausblenden des Christentums hat Programm. Denn Rutilius verknüpft Rom und das Italien seiner Gegenwart mit der vergilischen Gründungsgeschichte und überschreibt dabei ein dezidiert christliches Rombild, wie es Prudentius entworfen hatte.²² So verweist Rutilius, als er in Portus Augusti das Schiff besteigt, auf den versandeten linken Tiberarm als den Ort, an dem einst Aeneas angekommen sei, während er die dort gelegene Hippolytus-Basilika mit keinem Wort erwähnt;²³ die Tibermündung als Ort des Martyriums des Hippolytus sowie die Grabstätte an der Via Tiburtina stehen als Zentren der christlich-römischen Sakraltopographie im Mittelpunkt von Prudentius’ *Peri-*

19 Zum Topos der doppelten Heimat vgl. Cic. *Leg.* 2,5 *ego mehercule et illi et omnibus municipibus duas esse censeo patrias, unam naturae, alteram civitatis*; vgl. Knoche 1962b, 160.

20 Soler 2005a, 276; vgl. auch Soler 1998.

21 Ob es sich bei *De reditu suo* um den ursprünglichen Titel handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Von den beiden überlieferten Handschriften enthält nur der *cod. Vindobonensis* 277 die Angabe *De reditu suo*; das erste Buch wird dort mit folgenden Worten eingeleitet: *Ex fragmentis RVtilii cLaudii Namatiani de reditu suo e Roma. In Galliam Narbonen<sem>*. Die Bologneser Erstausgabe aus dem Jahr 1520, die indirekt auf den Archetypus aus Bobbio zurückgeht, bietet in der Überschrift zum ersten Buch den Titel *Itinerarium*, die Überschrift des zweiten Buches lautet: *RVtilii CLAVDII NVMATIANI DE REDITU SVO, ITINERARII LIBER SECVNDVS*. Vgl. Doblhofer 1972, 57–69, 88, 135; Wolff/Lancel/Soler 2007, XVIII, 2, 31.

22 Soler 2005b, 320: „[...] en écrivant son voyage, le poète ne cherche pas à reproduire fidèlement la réalité, mais à la corriger, car il est convaincu, sans doute, que ses paroles ont un pouvoir sur elle: le pouvoir d’entretenir dans l’esprit de ses lecteurs une mémoire spécifiquement païenne des lieux, dans le prolongement de la tradition culturelle passée, qui informe la perception du territoire italien.“ Vgl. auch Fo 2002, 177 f.

23 Rut. Nam. 1,179–182 und dazu Soler 2005b, 311, 319 f.

stephanon 11.²⁴ Von Beobachtungen wie dieser und von der Selbstdarstellung des Rutilius als eines Verehrers der Göttin Roma ausgehend vertritt Soler die These, dass sich *De reditu suo* als Gegenentwurf zu der in *Peristephanon* 9, 11 und 12 in Form einer autobiographischen Erzählung geschilderten Pilgerreise des Prudentius nach Rom und Imola verstehen lasse. Ihre Annahme, dass christliche *Itinera* den Reisebericht des Rutilius inspiriert haben, ist plausibel. Mit Soler lässt sich aus den genannten Gründen auch vom Ausblenden des Christentums sprechen. Doch ist die Entchristianisierung des Rombildes nicht mit einer Repaganisierung gleichzusetzen.²⁵ Dagegen spricht schon die Tatsache, dass der im zweiten Buch gepriesene, zu den potentiellen Adressaten des Werkes gehörende Heermeister Flavius Constantius ein Christ war.²⁶ Die Erwähnung paganer Götter zielt zudem kaum auf die Darstellung tatsächlicher oder für die Zukunft erhoffter kultischer Praxis ab, sondern stellt vielmehr die Belesenheit des Rutilius und seine Kenntnis der von Vergil und seinen Exegeten vermittelten Tradition unter Beweis.²⁷ Schließlich überschattet die Göttin Roma die im Reisebericht erwähnten Götter, die blass und substanzlos bleiben, so dass Rutilius ihnen mit einer gewissen Distanz zu begegnen scheint.²⁸ Man kann also kaum von einer Repaganisierung sprechen. Was *De reditu suo* auszeichnet, sind vielmehr die Konzentration auf die in der Figur der Roma personifizierte Romidee und die Überhöhung dieser Roma zu einer allumfassenden göttlichen Macht.²⁹

24 Zur Transformation der römischen Erinnerungslandschaft durch Prudentius vgl. Krasser 2011, bes. 209–222.

25 So jedoch Soler (2005b, 325), die das Projekt des Rutilius als „programme global que projette le texte de ‘dé-christianiser’ et ‘re-paganiser’ le territoire italien“ beschreibt; entsprechend meint Ratti 2006, 235 (engl. Zusammenfassung): „[...] the *De reditu* stands at the very hearth of a lobbying network woven by the partisans of the old religion among whom are equally to be found the *Symmachi*, Servius and Macrobius.“

26 Rut. Nam. frg. B, 10.

27 Die Beschreibung des in Stein gehauenen Pan oder Faunus (1,229–236) am Tor des verfallenen Ortes Castrum, den Rutilius als Castrum Inui identifiziert, ist in erster Linie eine literarische Umsetzung der von Servius (*Aen.* 6,775) gebotenen Erklärungen des Ortsnamens. Ob dieser ‚der Venus allzu zugeneigte Gott‘ eine Symbolfigur für das Wiederaufleben paganer Traditionen darstellt, wie Soler (2005b, 321) vermutet, bleibt fraglich. Ratti (2006, 242) verweist auf die bei Macrobius (*Sat.* 1,22,2–4) bezeugte allegorische Deutung, nach der Pan/Inuus mit der Sonne gleichzusetzen und als Herrscher über die gesamte Materie anzusehen ist: *Pan ipse, quem vocant Inuum, sub hoc habitu quo cernitur solem se esse prudentioribus permittit intellegi. hunc deum Arcades colunt appellantes τὸν τῆς ὕλης κύριον, non silvarum dominum sed universae substantiae materialis dominatorem significari volentes* Unklar bleibt jedoch, wie sich die allegorische Deutung für das Verständnis der Rutilius-Stelle fruchtbar machen lässt.

28 So schon Verbaal 2006, 160–164.

29 Verbaal (2006, 158) beschreibt Rutilius’ Roma als „an all-embracing, universal divine power“; seine Beobachtungen zu den Götterdarstellungen in *De reditu suo* überzeugen,

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass das wiedererstehende Rom des Rutilius gerade als ein Gegenentwurf zur Romdarstellung in Prudentius' *Contra Symmachum* konzipiert ist. Ich knüpfe an einige von Rudolf Helm und Ulrich Knoche angestellte Beobachtungen an und führe sie im Rahmen meiner Deutung des Rombildes in *De reditu suo* weiter.³⁰ Während sich Soler besonders den Aspekten gewidmet hat, die man mit Michael Roberts als ‚Rome epitomized‘ bezeichnen könnte, d. h. der Evokation Roms und seiner Geschichte durch die Bezugnahme auf topographische Merkmale,³¹ soll im Zentrum meiner Überlegungen die personifizierte Göttin Roma stehen. Im Anschluss daran will ich in Erweiterung der beiden von Roberts unterschiedenen Kategorien, ‚Rome personified‘ und ‚Rome epitomized‘, das durch bestimmte Personengruppen verkörperte Rom – man könnte analog von einem ‚Rome embodied‘ sprechen – näher betrachten. Obwohl Rutilius vermutlich kein Christ war,³² ist zu betonen, dass die Dekonstruktion des von Prudentius vermittelten christlichen Rombildes nicht als Zeugnis eines ‚pagan revival‘³³ zu verstehen sein muss. Denn Rutilius grenzt sich gerade deshalb von Prudentius ab, um eine Romideologie zu etablieren, die wesentliche Traditionen wahrt, aber zugleich religiösen Bindungen übergeordnet ist.

410 als ‚Fall‘ der christlichen Roma des Prudentius

Mit den beiden in Hexametern verfassten Büchern *Contra Symmachum* richtet sich Prudentius gegen Symmachus, der sich in seiner berühmten dritten *Relatio* aus dem Jahre 384 beim Kaiser für die Wiederaufstellung des Victoria-Altars in

doch bezieht er die oft deutlich signalisierten Intertexte nicht in seine Deutung ein und lässt so eine wichtige Dimension des Textes unbeachtet. Aus der Analyse des Romlobs und der Invektiven bei Rutilius schließt auch Cameron 2011, 217 f.: „He surely did not intend his poem as a pagan manifesto.“

- 30 Helm hat die These vertreten, Rutilius sei durch Prudentius beeinflusst worden und habe sich in einen bewussten Gegensatz zu dessen *Contra Symmachum* gestellt; er bietet einen Überblick über vergleichbare Stellen, ohne jedoch die Prudentius-Reminiszenzen in den Gesamtzusammenhang von *De reditu suo* einzuordnen und zu deuten; vgl. Helm 1931, 15–19. Knoche befürwortet eine erneute Behandlung dieser Frage und leistet mit seiner Untersuchung zur Roma des Rutilius einen Beitrag; vgl. Knoche 1962a, 138 mit Anm. 54.
- 31 Roberts 2001 bietet eine literarische Analyse der Romdarstellungen bei Claudian, Prudentius und Rutilius.
- 32 Die maßgebliche Grundlage für die Diskussion bietet das Werk selbst. Für einen Überblick über die Forschungsdiskussion vgl. Doblhofer 1972, 33–41; jetzt auch Cameron 2011, 207–218.
- 33 Gegen die Existenz einer derartigen paganen Bewegung führt Cameron in seinem Aufsatz „The Last Pagans of Rome“ von 1999 sowie in der gleichnamigen Monographie aus dem Jahre 2011 gute Gründe an.

der Kurie eingesetzt hatte.³⁴ Doch enthält nur das zweite Buch eine Widerlegung der Argumente des Symmachus, während Prudentius im ersten Buch in apologetischer Tradition die Götterkulte Roms kritisiert. Zur Entstehung der Bücher gibt es verschiedene Thesen, es gilt aber als sicher, dass das Werk in seiner Gesamtheit um 402/3 abgeschlossen wurde.³⁵ Gemäß dem Geschichtsbild, das Prudentius in diesem Werk entwirft, entspricht die Ausdehnung des römischen Reiches der göttlichen Vorsehung.³⁶ Doch ist die Weltherrschaft Roms nur eine Vorstufe der Bekehrung der Welt zum christlichen Glauben, die Prudentius unter Theodosius realisiert sieht. Da durch die Siege Roms dem Christentum der Weg bereitet wird, ist der Gott der Christen ein Garant für die Macht Roms. Das bestätigt sich für Prudentius im Jahre 402, als Stilicho bei Pollentia über die Goten unter Alarich siegt und damit Rom – auch wenn der Sieg weniger glorreich war, als Prudentius es nahelegt – vor einem Einfall der Goten bewahrt (2,696–749). Die optimistische Stimmung bei Prudentius deutet darauf hin, dass er Rom noch vor dem erneuten, in den Sommer 402 oder 403 zu datierenden Zusammenstoß mit den Goten bei Verona verließ und nach Spanien zurückkehrte.³⁷ Im Jahre 408 fiel Stilicho in Ungnade und wurde ermordet. Mit der Einnahme Roms durch die Goten im Jahre 410 wurde die von Prudentius propagierte Vorstellung vom Christentum als dem Fundament weltlicher Macht schließlich endgültig hinfällig.

Rutilius zieht die Konsequenz, wenn er 410 zum Neubeginn erklärt. Gleichzeitig macht er in einer Invektive zu Beginn des zweiten Buches Stilicho als den *proditor arcani imperii* dafür verantwortlich, dass die Goten überhaupt in das durch seine natürliche Lage so gut geschützte Latium vordringen konnten, und wirft ihm wegen der Verbrennung der Sibyllinischen Bücher vor, zum Mörder Roms, der Mutter der Welt, geworden zu sein.³⁸ Doch Rom ist unsterblich. Das zeigt Rutilius, indem er dem von Prudentius zur Darstellung der Bekehrung Roms verwendeten Motiv der Verjüngung eine neue Deutung gibt. Das bereits vieldiskutierte Motiv bildet den Ausgangspunkt der hier angestellten Überlegungen. Doch soll gezeigt werden, dass Rutilius' Auseinandersetzung mit Prudentius nicht auf dieses Motiv beschränkt ist, sondern seinen Hymnus auf die Göttin Roma an sich prägt und darüber hinaus auf die Konzeption des gesamten Werkes einwirkt.

34 Zum Streit um den Victoria-Altar vgl. Klein 1972.

35 Zur Entstehungsfrage vgl. Tränkle 2008, 44–48.

36 Zur Rolle Roms in der Heilsgeschichte vgl. auch Meier/Patzold 2010, 72 f.

37 Coşkun 2008, 310–314; Prudentius hat vermutlich in Rom Claudians Epos *De bello Getico* kennengelernt.

38 Rut. Nam. 2,41–60, vgl. bes. 59 f. zum Vergleich mit Nero: *hic immortalem, mortalem perculit ille, / hic mundi matrem perculit, ille suam*; dazu jetzt Cameron 2011, 213–217.

Roma renascens – Bekehrung und Vergöttlichung der Roma

Mit der Verjüngung der alt gewordenen Roma reagieren Prudentius und Rutilius wie schon Claudian³⁹ auf die dritte *Relatio* des Symmachus, in welcher die personifizierte Roma als Sprecherin auftritt.⁴⁰ Roma beklagt sich über das Verbot der kultischen Verehrung der Götter und ruft dazu auf, ihr Alter und damit die Traditionen, die sie zur Weltherrschaft geführt haben, zu respektieren.⁴¹ Im zweiten Buch *Contra Symmachum*, in dem er die Argumente des Symmachus widerlegt, greift auch Prudentius auf die rhetorisch wirkungsvolle Prosopopoiia als Darstellungsmittel zurück, doch zeigt er eine zum Christentum bekehrte Roma. Sie verkündet in einer an die Söhne des Theodosius gerichteten Rede stolz ihre Verjüngung (2,655–768). Die Rede bekräftigt, dass Roma die Aufforderung beherzigt hat, die ihr Theodosius bereits im ersten Buch gegeben hatte (1,415–505). Denn dort lässt Prudentius den Kaiser vor die von düsteren Wolken umschattete Roma treten (1,412–416):⁴²

*Nubibus obsessam nigrantibus aspicit urbem;
noctis obumbratae caligine turbidus aër
arcebat liquidum septena ex arce serenum.*

*Ingemuit miserans et sic ait: Exue tristes,
fida parens, habitus. ...*

Er erblickte eine Stadt, über der drohend schwarze Wolken hingen – die durch das Dunkel undurchdringlicher Nacht verfinsterte Luft hielt die heitere Klarheit des Himmels von den sieben Hügeln fern. Von Mitleid ergriffen seufzte er und sprach so: Lege, treue Mutter, das traurige Aussehen ab! ...

Theodosius fordert Roma dazu auf, ihren durch Siege erworbenen Reichtum zur Schau zu stellen und bedauert, dass Rauchschwaden gegenwärtig den Glanz der Juwelen und das Strahlen der Krone trüben. Es sind die Wolken des Irrglaubens, die sich bisweilen im Rauch der Opferhandlungen konkretisieren (1,420–426):

39 Claudian verwendet das Motiv besonders in *De bello Getico* (50–53); auf eine Einbeziehung Claudians, der beide Dichter beeinflusst hat, muss hier verzichtet werden. Vgl. in diesem Band Harich-Schwarzbauer, 42 f. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass Rutilius in Form der Kontrastimitation auf Prudentius Bezug nimmt; die Möglichkeit, dass Rutilius nur auf Claudian zurückgriff und Parallelen zu Prudentius allein auf diese gemeinsame Vorlage zurückzuführen sind, ist daher auszuschließen. Zu Rutilius und Claudian vgl. Helm 1931, 41–46; Bureau 2007, 157–183, der zeigt, inwiefern sich *De reditu suo* als eine Antwort auf die politische Dichtung Claudians verstehen lässt.

40 Roberts 2001, 535–541; zur Verwendung des Motivs vgl. ferner Gärtner 1998, 172 f.; Lana 1987, 112–122.

41 Symm. *Rel.* 3,9 *Romam nunc putemus assistere atque his vobiscum agere sermonibus: Optimi principes, patres patriae, reveremini annos meos in quos me pius ritus adduxit.*

42 Die Übersetzung der Passagen aus *Contra Symmachum* folgt Tränkle 2008, größere Abweichungen werden angegeben; entsprechend wird der dort abgedruckte Text von Cunningham (CCL 126, 1966) zitiert.

... *Ipsas quoque livida gemmas
lux hebetat spissusque dies et fumus ob ora
suffusus rutilum frontis diadema retundit.
Obscuras video tibi circumferrier umbras
caeruleasque animas atque idola nigra volare.
Censeo sublimem tollas super aëra vultum
sub pedibusque tuis nimbosa elementa relinquo.*

... Fahles und trübes Tageslicht lässt sogar den Glanz der Edelsteine ermatten und der Rauch,⁴³ der dein Gesicht umhüllt, dämpft die Strahlen des Diadems auf deiner Stirn. Dunkle Schatten sehe ich dich umflattern, finstere Gespenster und schwarze Trugbilder herumfliegen. Ich meine, du solltest dein Antlitz hoch hinaus über den Dunstkreis der Erde erheben und die regenschweren Elemente unter deinen Füßen lassen.

Theodosius ermahnt Roma schließlich dazu, das Haupt zu erheben und den Blick zum Himmel zu richten. Sowohl die Metapher von Finsternis und Licht als auch die Beschreibung Romas als Gefangener des eigenen Irrglaubens, die Schreckgespenstern ausgesetzt ist, erinnert an Lukrez, der Epikurs Sieg über die Religion als eine Befreiung aus der Dunkelheit beschreibt und so die aufklärerische Leistung des Philosophen betont, die in der Erkenntnis der Natur besteht.⁴⁴ Doch ruft Theodosius bei Prudentius nicht nur mit Lukrez zur Abkehr vom römischen Götterglauben auf, sondern darüber hinaus ebenso zur Überwindung des lukrezischen Materialismus durch den christlichen Glauben.⁴⁵

Im Anschluss an diese Rede wird deutlich, dass sich Roma für die Irrtümer der Vergangenheit schämt, die Verfolgung des Christentums bereut und diese durch die Bekehrung zum christlichen Glauben und den Verzicht auf die kultische Verehrung der Götter mit den Bußopfern, auf die Theodosius verwiesen hatte, sühnen will.⁴⁶ Prudentius zeigt die Bekehrung Roms als einen Triumph, der ohne Blutvergießen gewonnen worden ist. Dem christlichen Rom stellt Theodosius die ewige Herrschaft in Aussicht (1,541–543):

*Denique nec metas statuit nec tempora ponit,
imperium sine fine docet, ne Romula virtus
iam sit anus, norit ne gloria parta senectam.*

43 Die Übersetzung von *Ipsas* ... *fumus* stammt von mir; anders als Tränkle 2008 verstehe ich *livida lux* ... *spissusque dies* als Hendiadyoin und *fumus* („Rauch“) als einen Verweis auf Opferhandlungen.

44 Lucr. 1,62 f. *Humana ante oculos foede cum vita iaceret / in terris oppressa gravi sub religione* ...; zum Aufblicken Epikurs und zur Unterwerfung der *religio*, vgl. 1,66 f. *primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra*; 1,78 f. *quare religio pedibus subiecta vicissim / obteritur, nos exaequat victoria*. Zur Lichtmetaphorik vgl. z. B. Lucr. 5,10–12.

45 Das legt das für Lukrez typische Vokabular in der Wendung *sub pedibus* ... *elementa relinquo* nahe.

46 Zu den *monstrata piacula* (1,522) vgl. Prud. *Symm.* 1,506–523.

Kurz: Weder Schranken noch Fristen setzte er fest, eine Herrschaft ohne Ende lehrte er, damit römische Tüchtigkeit nicht vergreise, der erworbene Ruhm ein Altern nicht kenne.

Mit der deutlichen Anspielung auf Jupiters Prophezeiung *his ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi* bei Vergil (*Aen.* 1,278 f.) lässt Prudentius den Kaiser an die Stelle Jupiters treten und Roms Anspruch auf ewige Herrschaft im christlichen Sinne neu begründen.⁴⁷ Im zweiten Buch bekräftigt Roma mit eigenen Worten, dass sie Theodosius' Aufforderung Folge geleistet und sich zum Christentum bekehrt habe (2,655–665):

*O clari salvete duces generosa propago
principis invicti, sub quo senium omne renascens
deposui vidique meam flavescere rursus
canitiem; nam, cum mortalia cuncta vetustas
inminuat, mihi longa dies aliud parit aevum,
quae vivendo diu didici contemnere finem.
Nunc, nunc iusta meis reverentia conpetit annis,
nunc merito dicor venerabilis et caput orbis,
cum galeam sub fronde oleae cristasque rubentes
concutio viridi velans fera cingula serto
atque armata deum sine crimine caedis adoro.*

O ruhmreiche Fürsten, seid begrüßt, edle Nachkommenschaft eines unbesieglchen Herrschers, unter dem ich wiedergeboren alles Greisenum ablegte und mein graues Haar erneut blond werden sah! Denn während das Alter alles Sterbliche beeinträchtigt, schafft mir die lange Zeit eine zweite Jugend – durch ein dauerhaftes Leben habe ich gelernt, nicht an ein Ende zu denken. Jetzt, jetzt wird meinen Jahren verdiente Ehrerbietung zuteil, jetzt werde ich mit Recht verehrungswürdig und Hauptstadt der Erde genannt, indem ich den Helm mit seinem roten Buschen unter einem Ölweig schüttle, das wilde Wehrgehenk hinter grüner Girlande verbergend, und, obschon bewaffnet, Gott anbete, ohne die Schuld des Mordens auf mich zu laden.

Diese Veränderung manifestiert sich in Form einer Verjüngung, die Roma als das Ablegen des Greisenalters beschreibt: *senium omne renascens deposui*. Äußerlich zeigt sich die Verjüngung in der Goldfärbung des einst weißen Haares. Mit dem Helm und dem roten Helmbusch behält sie die kriegerischen Attribute, die von Darstellungen der bildenden Kunst bekannt sind. Prägend war das Kultbild der Roma Aeterna in dem von Hadrian errichteten Tempel der Venus und der Roma, das Maxentius nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 307 nachbilden ließ. Einen Eindruck davon vermittelt die nach dem Modell des hadrianischen Kultbildes gestaltete Roma auf dem bekannten Relief, das die Apotheose des Antoninus Pius und der Faustina zeigt und sich heute im Vatikan

47 Döpp 1988, 341 bemerkt zu dieser Vergil-Reminiszenz: „Prudentius hat [...] bei der Transponierung in den christlichen Kontext die politisch-ideologische Aussage spiritualisiert.“

befindet.⁴⁸ Doch umranken bei Prudentius grüne Girlanden das Wehrgehenk. Roma ist friedlich geworden, sie distanziert sich ausdrücklich von früheren Vergehen wie der Christenverfolgung und wendet sich Gott zu. Die Motive der *Roma renascens* oder *Roma resurgens* sind bereits für Münzprägungen aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. bezeugt und verweisen auf die Überwindung einer Krisenzeit oder das Ende einer Schreckensherrschaft.⁴⁹ Bei Prudentius markiert die Verjüngung hingegen die Einsicht der personifizierten Roma in ihre eigene historische Schuld und die Umkehr, die zum Beginn des neuen Lebens führt: *renascens*, ein Terminus, der auch für die Taufe verwendet wird, lässt sich bei ihm daher im christlichen Sinne verstehen: als Bezugnahme auf ‚die Erneuerung Roms in Christus‘.⁵⁰

Rutilius grenzt sich von Prudentius’ Version der Wiedererstehung Roms deutlich ab. Das zeigt sich schon daran, dass er Roma zur Göttin erhebt, der er mit einem hymnischen Lobpreis (1,47–164) seine Verehrung erweist.⁵¹ Die Invokation zu Beginn des Hymnus stellt Rom als die personifizierte und vergöttlichte Weltmacht vor, wobei die Apotheose in Form eines Katasterismos beschrieben wird (1,47 f.):⁵²

*Exaudi, regina tui pulcherrima mundi,
inter sidereos, Roma, recepta polos!*

Höre mich an, herrlichste Königin der Welt, die dein eigen ist, in den gestirnten Himmel aufgenommene Roma!

Das Motiv der Verjüngung findet sich erst gegen Ende des Hymnus. Rutilius appelliert an Roma, sie möge die Niederlage vergessen und an den erlittenen Verlusten wachsen (1,115–122):

48 Zur Darstellung Romas in der bildenden Kunst vgl. Mellor 1981, 1016 f. sowie DiFilippo Balestrazzi 1997, 1050 Nr. 9f., 1063 Nr. 221.

49 *Roma renascens* findet sich auf Münzen, die Neros Nachfolger Galba prägen liess, *Roma resurgens* bei Vespasian; vgl. Knoche 1962b, 146; Ramage 1983, 207, 212–214; Di Filippo Balestrazzi 1997, 1052 Nr. 48.

50 Zu dieser Interpretation vgl. Bösing 1968, 176: „Rom ist in einem tieferen Sinn verjüngt durch das Bad im *lavacrum regenerationis*.“ Zur Bedeutung von *renasci* ausgehend von *Joh.* 3,3–6 vgl. Bösing 1968, 172–176.

51 Mit seinen 118 Versen dominiert der Hymnus den Beginn des Werkes. Zum Vergleich dieses Hymnus mit den Rom-Elogien von Ammian und Claudian und der Rom-Rede des Aelius Aristides vgl. Zarini 1999, bes. 179.

52 Text und Übersetzung übernehme ich mit einigen Änderungen von Doblhofer 1972/1977; die Ausgabe von Wolff/Lancel/Soler 2007 weicht im Hinblick auf die hier ausgewählten Passagen abgesehen von zwei orthographischen Varianten (1,142. 195) lediglich in 1,116 davon ab.

*Erige crinales lauros seniumque sacrati
 verticis in virides, Roma, refinge comas.*⁵³
*Aurea turrigero radient diademata cono
 perpetuosque ignes aureus umbo vomat.
 Abscondat tristem deleta iniuria casum,
 contemptus solidet vulnera clausa dolor.
 Adversis solemne tuis sperare secunda:
 exemplo caeli ditia damna subis.*

Erhebe dein lorbeergekröntes Haupt und verwandle das Altersgrau deines heiligen Scheitels wieder zu jugendfrischem Haar, Roma! Golden strahle dein Diadem von der türmebewehrten Mauerkrone, und unaufhörliche Blitze entsende dein goldener Schild! Lösche aus deinen traurigen Sturz, indem du das Unrecht tilgst, achte deinen Schmerz gering, auf dass deine Wunden sich schließen und fest vernarben. Im Unglück pflegst du auf Glück zu hoffen; nach dem Beispiel der Himmelskörper erleidest du Verluste, die dich bereichern.

Auch bei Rutilius zeigt die graue Farbe der Haare – *senium sacrati verticis* – Romas Alter an. Auf die gewünschte Verjüngung verweist die Wendung *in virides ... comas*, wobei neben der übertragenen Bedeutung ‚jugendfrisch‘ auch die wörtliche Bedeutung von *viridis* anklingt: ‚grün‘ ist der Lorbeerkranz in Romas Haar. Dieser signalisiert die Rückgewinnung der militärischen Stärke, die sich mit der Verjüngung Roms verbindet und diese manifestiert.⁵⁴ Ein literarisches Vorbild für die Roma des Rutilius ist Lucans *Patria*, die eine Mauerkrone auf dem weißen Haar trägt, als sie Caesar am Rubicon erscheint.⁵⁵ Auffällig ist der von Romas Diadem und dem Schild, der Blitze entsendet, ausgehende Glanz, der den folgenden Vergleich Roms mit Himmelskörpern vorbereitet: Wie die Gestirne, die auf- und untergehen, wie der Mond, der ab- und wieder zunimmt, aber auch wie eine Fackel, die heller erstrahlt, wenn sie

53 Das überlieferte *recinge* (‚entgürte‘, ‚lege ab‘) ergibt an dieser Stelle wenig Sinn; vgl. Doblhofer 1972a. Während Wolff/Lancel/Soler 2007 *recinge* behalten, aber die Wendung *in virides ... recinge comas* mit den Worten ‚rajeunis ... en une verdoyante coiffure‘ sehr frei übersetzen, übernehme ich im Anschluss an Helm 1933 und andere Herausgeber Heinsius’ Konjektur *refinge*. Ich weiche hier von Doblhofer 1972/1977 ab, der *reteinge* (‚färbe‘) konjiziert, das jedoch sonst nicht belegt ist und zudem die in der Wendung *in virides comas* angedeutete Verjüngung auf den Aspekt der Farbe reduziert.

54 Roberts 2001, 540 bemerkt: „Rutilius deliberately conflates the laurel appropriate to the victor with the full and vigorous hair of youth [...]. In so doing Rutilius associates Rome’s rejuvenation specifically with her renewed military supremacy, symbolized by the triumphant laurel wreath.“ Diesen Aspekt vernachlässigt Gärtner, der für Florus, Claudian und Prudentius feststellt, dass die Verjüngung jeweils mit einem militärischen Aufrufen verbunden ist, aber das „Element des Appells an die römische *virtus*“ bei Rutilius nicht entdecken kann; vgl. Gärtner 1998, 173.

55 Knoche 1962a, 133 f. und vgl. Luc. 1,188 *turrigero canos effundens vertice crines*. Dieser Typus der Roma findet sich unter den erhaltenen Darstellungen vergleichsweise selten; ein Beispiel bietet die Darstellung auf einem Calix aus dem 5. Jh.; vgl. Di Filippo Balestrazzi 1997, 1051 Nr. 26.

nach unten gehalten wird, so erleidet Rom Verluste, die es bereichern.⁵⁶ Für die vergöttlichte und zu den Sternen erhobene Roma gelten somit die gleichen Gesetze wie für die Himmelskörper.

Im Anschluss daran führt Rutilius Beispiele aus der Geschichte an, welche die Fähigkeit der Weltmacht bezeugen, aus Niederlagen neue Kraft zu schöpfen. Wie Prudentius, so versichert auch Rutilius mit einem Rückgriff auf die Prophezeiung Jupiters in der *Aeneis* die Ewigkeit Roms. Anders als Prudentius begründet er die Ewigkeit jedoch mit dem Verweis auf die Fähigkeit, an Niederlagen zu wachsen, dem *ordo renascendi* (1,137–144):

*Quae restant nullis obnoxia tempora metis,
dum stabunt terrae, dum polus astra feret.
Illud te reparat quod cetera regna resolvit:
ordo renascendi est crescere posse malis.
Ergo age, sacrilegae tandem cadat hostia gentis,
submittant trepidi perfida colla Getae.
Ditia pacatae dent vectigalia terrae;
impleat augustos barbara praeda sinus.*

Deiner Zukunft ist keine Grenze gesetzt, solange die Erde steht, das Himmelsgewölbe die Sterne trägt: dich stellt wieder her, was die übrigen Reiche zugrunde richtet; das Gesetz deiner Wiedergeburt ist die Kraft, an Niederlagen zu wachsen. Auf denn! Es falle endlich als Opfer das Volk der Frevler, zitternd mögen die treulosen Goten den Nacken darbieten, befriedete Länder reichen Tribut zahlen, die Beute aus Barbarenländern deinen hehren Schoß füllen.

Rutilius formuliert sein Credo in einem rhetorisch wirkungsvollen Appell an Roma. Dieser Appell lässt sich mit der Rede des Theodosius bei Prudentius vergleichen: Beide ermahnen Roma dazu, das Haupt zu erheben und sich eines Besseren zu besinnen. Für Theodosius ist dies die Bekehrung zum christlichen Glauben. Für Rutilius hingegen hat das Jahr 410 eine Situation geschaffen, die einen Neubeginn erfordert. Mit *senium* (1,115) und *renasci* (1,140) weist er auf Prudentius zurück, distanziert sich jedoch von dessen Vorstellung einer durch das Christentum erneuerten Roma. Er betont mit der Formulierung des *ordo renascendi*, dass Rom aus sich heraus die Kraft für seine Wiedererstehung finden kann.⁵⁷ Sein eigenes Lob Roms zeigt, dass bereits ein Anfang gemacht ist. Doch deutet sein Appell auch an, dass Rom seine politische Machtstellung noch nicht wieder erlangt hat. Die Wiedererstehung ist ein Prozess, der begonnen hat, aber nicht abgeschlossen ist. Ob Rom die Kraft finden wird, bleibt in den erhaltenen Teilen des Gedichts dahingestellt, und der vordergründige Optimismus wird durch Verweise auf die desolate Lage in anderen Teilen des Reiches unterlaufen.

56 Zum Einfluss des Horaz auf Rutilius vgl. Bösing 1968, 155–158, 165 f.

57 Zum Topos *renasci* vgl. schon Liv. 6,1,3; siehe auch Bösing 1968, 155; Fuhrmann 1993, 94 mit Anm. 22.

Mit dem Gesetz der Wiedergeburt findet Rutilius aber eine Formel, die für Krisenzeiten tauglich erscheint.

Vollendet ist diese Wiedererstehung Roms für Rutilius erst, wenn auch die Goten unterworfen sind.⁵⁸ Rutilius verwendet ein drastisches Bild, wenn er die Unterwerfung als ‚Hinsinken des frevlerischen Volkes an Romas Opferaltar‘ imaginiert. Doch fügen sich das Bild und die sakrale Sprache in den Kontext des an die Göttin Roma gerichteten Hymnus ein, mit dem Rutilius traditionelle Romvorstellungen neu begründet.⁵⁹ Zugleich lässt das Bild das Wesen dieser Göttin erkennen. Denn wie das Gotenopfer im übertragenen Sinne zu verstehen ist, so ist auch nicht an die Roma des paganen Kults gedacht: Roma steht bei Rutilius für die Stadt, das römische Reich und seine Tradition als einende Ordnungsmacht.⁶⁰ Rom ist, wie es Ulrich Knoche formuliert hat, „der Inbegriff der Kulturwelt“, in der die Einheit des Reiches besteht.⁶¹

Die sakrale Sprache soll folglich nicht die Rückkehr zur kultischen Verehrung propagieren, sondern trägt vielmehr dazu bei, Rom als Welt- und Kulturmacht zu einer Gottheit zu stilisieren, die sich nicht auf die *Dea Roma* reduzieren lässt.⁶² Mit dem Verweis auf die Goten als ‚Blutopfer‘ für Roma reagiert Rutilius auf Prudentius, der im Rahmen seiner Kritik an der römischen Götterwelt im ersten Buch *Contra Symmachum* gegen die kultische Verehrung der Göttin Roma polemisiert. Er berichtet von Blutopfern am Tempel der Roma und der Venus an der *Via Sacra* und macht sich darüber lustig, dass der Name einer Stadt, das *nomen loci*, als Gottheit *numen* anerkannt werde.⁶³

Dennoch greift auch Prudentius auf die Prosopopoiia als rhetorisch wirkungsvolles Darstellungsmittel zurück. In einem vorausgehenden Abschnitt wendet sich Prudentius selbst an Roma und grenzt sich von denen ab, die sie wegen ihrer Abstammung von Gradivus und Venus als Halbgöttin verehren

58 Rut. Nam. 1,141–144. Die Verurteilung der Goten deutet darauf hin, dass *De reditu suo* vor dem Jahr 418 entstanden ist, als Flavius Constantius die Goten, die sich unter ihrem neuen Anführer Wallia in die Dienste Roms gestellt hatten, in der Aquitanica Secunda ansiedelte.

59 Zur sakralen Ausdrucksweise des Rutilius vgl. Knoche 1962a, 136.

60 Zur zivilisatorischen Bedeutung Roms vgl. Rut. Nam. 1,63–66 *Fecisti patriam diversis gentibus unam; / profuit iniustis te dominante capi. / Dumque offers victis proprii consortia iuris, / urbem fecisti quod prius orbis erat.* Zur Aufhebung des Unterschieds zwischen *urbs* und *orbis* vgl. Ov. *Fast.* 2,683 f. mit Doblhofer 1977, 50.

61 Knoche 1962a, 138.

62 Verbaal 2006, 158 f.: „[...] Rutilius comes to a remarkable profession of his faith in Roma. She is not just the ancient goddess of the City and the Roman Empire. In Rutilius’ poem, she has become an all-embracing, universal divine power, mother of men and gods alike (1,49), capable of divinizing man and human activity, as she did with medicine and with Hercules (1,75/76).“

63 Prud. *Symm.* 1,218–220 [*vidit*] ... *ac Sacram resonare Viam mugitibus ante / delubrum Romae (colitur nam sanguine et ipsa / more deae, nomenque loci ceu numen habetur ...).*

(1,164–168). Der Stoßrichtung antipaganer Polemik entsprechend kritisiert er die Liebesaffären von Mars und Venus, die zur Geburt von Romulus einerseits und Aeneas andererseits geführt hätten und die – da es sich um Verbindungen zwischen Menschen und Göttern handelt – erklärten, weshalb Roma bestenfalls als Halbgöttin anzusehen sei.⁶⁴ Schließlich gibt er eine rationalistische Deutung, die Venus und Mars selbst als Sterbliche entlarven soll.

Rutilius bestärkt demgegenüber in und mit seinem Hymnus Romas göttliches Wesen und bekennt ihre Abstammung von Mars und Venus (1,67–72):

*Auctores generis Venerem Martemque fatemur,
Aeneadum matrem Romulidumque patrem.
Mitigat armatas victrix clementia vires:
convenit in mores nomen utrumque tuos.
Hinc tibi certandi bona parcendique voluptas:
quos timuit superat, quos superavit amat.*

Als Stammeltern bekennen wir Venus und Mars, der Aeneassöhne Ahnin und der Romulussöhne Ahnherrn. Nach errungenem Sieg mäßigt die Milde die Kraft, welche die Waffen führt: so entsprechen beide Namen deinem Wesen. Daher deine edle Freude am Streit und am Schonen: die Gefürchteten überwindet, die Überwundenen liebt sie.

Er erklärt, dass Venus die Mutter der Aeneaden sei und Mars der Vater des Romulus und seiner Nachfahren. Doch geht es ihm letztlich nicht um eine Bestätigung des Mythos oder eines anthropomorphen Gottesbildes. In der ‚traditionellen Genealogie‘ sieht Rutilius vielmehr das Ethos seiner personifizierten Roma begründet. Ihrer kriegerischen Stärke steht ihre milde Gesinnung nach dem Sieg gegenüber, die durch die Gottheiten Mars und Venus symbolisierten Eigenschaften machen das Wesen Roms aus. Mit den Worten *quos timuit superat, quos superavit amat* ruft Rutilius deutlich Vergils *parcere subiectis et debellare superbos* (Aen. 6,853) ins Gedächtnis. So leitet er das Handeln Roms als Weltmacht aus der Abstammung Roms her, wobei er das Zusammenwirken von Mars und Venus allegorisch deutet und darin Lukrez folgt, der in seinem Venus-Hymnus den besänftigenden Einfluss der Venus auf ihren Geliebten Mars als Grund für den Frieden nennt.⁶⁵ Zwar führt sich der Preis der Ab-

64 Claudian erwähnt in *Gild.* 128 f. Mars und Venus als Eltern der Roma. Als Stammeltern des Romulus gelten Mars und Venus schon bei Ovid (*Fast.* 4,57 f.); in Macrobius' *Saturnalia* (1,12,8) bestätigt der Sprecher Praetextatus die kultische Verehrung der beiden als Stammeltern der Römer: *et hanc Romuli asserunt fuisse rationem, ut primum quidem mensem a patre suo Marte, secundum ab Aeneae matre Venere nominaret, et hi potissimum anni principia servarent a quibus esset Romani nominis origo, cum hodieque in sacris Martem patrem, Venerem genetricem vocemus.*

65 Lucr. 1,30–43; in Rutilius' Roma vereinigen sich die Qualitäten von Mars und Venus. Eine allegorische Deutung der Gottheiten findet sich bei Macrobius (*Sat.* 1,12,9) im Zusammenhang mit der Erklärung der Monatsnamen März und April: *secundus Veneri dicaretur, quae vim eius quasi benefica leniret.*

stammung Roms unter der Rubrik ἀπὸ γένους zwanglos in den auf die rhetorischen Topoi der Lobrede rekurrierenden Hymnus ein, doch lässt sich Rutilius' Bekräftigung dieser Abstammung und die von ihm gegebene Deutung auch als Replik auf Prudentius verstehen.

Die auffällige Lukrez-Rezeption verdient an dieser Stelle noch eine etwas eingehendere Behandlung. Eine deutliche Anspielung lässt sich in dem Genitiv *Aeneadum* erkennen, mit dem Lukrez seinen Venus-Hymnus und damit das Werk *De rerum natura* eröffnet (1,1 f.):⁶⁶ *Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas, I alma Venus*. Venus ist zugleich die Stammutter der Aeneaden und verkörpert als *hominum divomque voluptas* das epikureische *summum bonum*. Sie steht ferner, wie es die folgenden Verse des Hymnus zeigen, symbolisch für das Prinzip der Liebe, die Leben und Frieden spendet, und kann insofern auch in einem epikureischen Lehrgedicht apostrophiert werden, das die traditionelle Göttervorstellung in Frage stellt.

Rutilius ruft bereits zu Beginn seines Hymnus Lukrezens Invokation der Venus als Stammutter der Aeneaden und als *voluptas* der Menschen und Götter ins Gedächtnis. Roma ist für ihn nicht nur die Königin der Welt, sondern auch die Stammutter der Menschen und Götter (1,47–50):

*Exaudi, regina tui pulcherrima mundi,
inter sidereos, Roma, recepta polos!
exaudi, genetrix hominum genetrixque deorum,
non procul a caelo per tua templa sumus.*

Höre mich an, herrlichste Königin der Welt, die dein eigen ist, in den gestirnten Himmel aufgenommene Roma! Höre mich an, Stammutter der Menschen und Stammutter der Götter, sind wir doch durch deine Tempel dem Himmel nicht fern!

Als *genetrix deorum* stellt er seine Roma über alle anderen Götter. Den Ausschlag für die Aufnahme dieser Vorstellung, die sich schon bei Claudian findet,⁶⁷ dürfte wiederum Prudentius gegeben haben, der im Anschluss an seine polemischen Bemerkungen zu Romas Abstammung von Mars und Venus Rom als die Heimstatt der irdischen Götter verspottet (*Symm.* 1,189–192):

*Facta est terrigenae domus unica maiestatis
et tot templa deum Romae quot in orbe sepulcra
heroum numerare licet; quos fabula manes
nobilitat noster populus veneratus adorat.*

Rom wurde zur einzigen Heimstatt der irdischen Gottheiten, und man kann dort so viele Göttertempel zählen wie auf dem ganzen Erdkreis Heroengräber; unser Volk betet alle Toten voller Ehrfurcht an, die legendären Ruhm erlangt haben.

66 Doblhofer 1977, 51 sieht in dem Genitiv *Romulidum* einen Anklang an die Wendung *Romulidarum arcis servator*, mit der Lukrez (4,683) auf die Gänse verweist, die Rom vor dem Galliersturm bewahrten.

67 Claud. *Gild.* 131 f. *maerent indigetes et si quos Roma recepit / aut dedit ipsa deos.*

Jeder irgendwo auf der Welt verehrte Heros habe in Rom seinen Tempel erhalten, und deshalb zeichne sich Rom durch die Vielzahl seiner Tempel aus. Genau das betont jedoch auch Rutilius, wenn er – freilich zum Lobpreis seiner Roma – hervorhebt: *non procul a caelo per tua templa sumus* (1,50). Prudentius beginnt mit der oben zitierten Bemerkung seine Kritik an der Vergöttlichung Sterblicher, für die er die personifizierte Roma selbst verantwortlich macht, und geht nicht zuletzt auf die Deifizierung des Augustus sowie späterer Kaiser und Angehöriger des Kaiserhauses ein. Als Beispiel hebt er Livia hervor, die zum Zeitpunkt ihrer Vermählung mit dem späteren Augustus von Tiberius Claudius Nero schwanger war. Sein Unverständnis für die Verehrung einer Frau, deren Verhalten moralisch anstößig ist, tut er mit dem folgenden Ausruf kund (*Symm.* 1,265 f.): *Hanc tibi, Roma, deam titulis et honore sacratam / perpetuo Floras inter Veneresque creasti!* Er tadelt Livias Unmoral, indem er sie in eine Reihe mit Göttinnen wie Venus und Flora stellt. Doch richtet er sich vor allem gegen Rom, d. h. die Römer, die sich eine solche Göttin selbst erschaffen haben, indem sie Livia durch Inschriften ewige Verehrung zuteil werden ließen.

Wenn Rutilius auf Rom als Stammutter der Götter verweist, dann greift er eine Vorstellung auf, die sich implizit bei Prudentius findet. Dass sich diese Rolle Roms positiv verstehen lässt, zeigt sein Götterkatalog, der sich an den Lobpreis der Abstammung Roms von Mars und Venus anschließt (1,73–76). Rutilius verweist hier auf Minerva, Bacchus, Triptolemus, Paeon und Hercules, die in Rom und von den Römern als Götter verehrt werden. Diese Verehrung liegt in Wohltaten und Verdiensten um die Menschheit begründet. So gehören die ersten drei zum Typus des *primus inventor*, was Rutilius deutlich macht, indem er nicht auf den Namen der Götter verweist, sondern auf die jedem von ihnen zu verdankende ‚Entdeckung‘: den Ölbaum, den Wein und den Ackerbau. Paeon wurde für seine Kunst, die Medizin, vergöttlicht, und Hercules hat sich durch seinen Edelmut (*nobilitas*) die Apotheose verdient.⁶⁸

In den beiden folgenden Disticha wendet sich Rutilius mit *tu quoque* und *te, dea* an Roma und reiht sie als eine ordnungs- und friedensstiftende Macht in den Götterkatalog ein (1,77–80):

*Tu quoque legiferis mundum complexa triumphis,
foedere communi vivere cuncta facis.
Te, dea, te celebrat Romanus ubique recessus
pacificoque gerit libera colla iugo.*

Auch du hast durch deine Triumphe, die Recht und Gesetz mit sich brachten, die ganze Welt umspannt und lässt alles in gemeinsamem Bunde leben. Dich, Göttin

68 Die *nobilitas* wird hier als Eigenschaft des Helden verstanden, die seine Vergöttlichung begründet, während Prudentius (*Symm.* 1,192) davon spricht, dass erst die Legende (*fabula*), die Helden zu Helden macht: *nobilitat*.

Roma, feiert man in jedem Erdenwinkel – jeder ist römisch – und trägt unter deinem friedebringenden Joch frei sein Haupt.

Mit ihren Siegen bringt Roma Recht und Gesetz und führt die Welt unter einem Bund zusammen. Mit der Anerkennung der kulturellen und zivilisatorischen Errungenschaften dieser die Welt einenden Macht begründet Rutilius hier ihre bereits im Anruf zu Beginn des Hymnus erwähnte Apotheose. Seine Roma gleicht insofern den im Götterkatalog erwähnten Wohltätern, kann jedoch gleichzeitig als deren Stammutter gelten. Denn einerseits werden alle diese Götter in Rom und von den Römern verehrt, andererseits ordnen sie sich als Kulturstifter und Friedensbringer der umfassenderen Vorstellung einer durch Roma personifizierten Kulturwelt unter.

Mit der Bestätigung der Göttlichkeit Roms und der Neubestimmung ihres göttlichen Wesens reagiert Rutilius deutlich auf die Kritik des Prudentius und korrigiert das von jenem entworfene Bild Romas. Die euhemeristischen Tendenzen, die sich bei Rutilius zeigen, finden wiederum ein Modell bei Lukrez. So erinnert die Einreihung Roms in den Katalog derer, die als Götter verehrt werden, an das Proömium zum fünften Buch *De rerum natura* (5,1–54). Denn dort erklärt Lukrez Epikur zum Gott und stellt ihn als den Erfinder der Weisheit über die traditionell als Götter verehrten *primi inventores*, Ceres und Bacchus, und auch über den wegen seiner außerordentlichen Taten deifizierten Hercules. Freilich bleibt Epikur für Lukrez sterblich, während Rutilius seiner Roma einen Katasterismos und mit dem *ordo renascendi* auch die Ewigkeit zugesteht.

Die Untersuchung von Rutilius' Göttin Roma vor der Folie der mehrfach evozierten Darstellung Roms in Prudentius' *Contra Symmachum* zeigt, dass sich auch mit Blick auf die personifizierte Roma von einem Gegenentwurf des Rutilius sprechen lässt, der auf eine Entchristianisierung des Rombildes abzielt. Doch bedeutet das nicht, dass Rutilius für die Wiederbelebung paganer Götterkulte oder auch nur die Erneuerung der kultischen Verehrung Romas eintritt.⁶⁹ Mit der Rückbesinnung auf eine vergöttlichte Roma verankert er vielmehr die traditionelle Romidee in dem allegorisch gedeuteten Wesen der Roma. Indem er diese keinem anderen ‚Gott‘ unterordnet, demonstriert er den Absolutheitsanspruch der Romidee.

Seine Darstellung richtet sich gegen den Versuch des Prudentius, die maßgeblich durch Vergils *Aeneis* geprägte Romideologie in modifizierter Form in ein christliches Weltbild einzubetten und zu christianisieren. Er zieht auf diese Weise die Konsequenzen aus dem ‚Fall Roms‘ im Jahre 410, mit dem dieser Versuch des Prudentius als hinfällig gelten musste. Im Hinblick auf *De reditu suo* lässt sich daher von einer doppelten Wiedererstehung Roms sprechen. Im Vordergrund steht die Überwindung der Niederlage im Jahre 410, die

69 So auch Gärtner 1998.

Rutilius zufolge begonnen hat, aber noch nicht vollzogen ist. Betrachtet man Rutilius' Hymnus aber als Gegenentwurf zu Prudentius' *Contra Symmachum*, so lässt sich zudem von einer Wiedererstehung der traditionellen Romidee sprechen, die Rutilius neu begründet und der er mit seiner Darstellung der vergöttlichten Roma Ausdruck verleiht.

Die Verkörperung der Romidee

Rutilius stellt nicht alle Götter des paganen Rom dem christlichen Gott des Prudentius gegenüber, sondern vor allem Rom selbst. So bleibt Rom auch nach dem Ende des Hymnus die wesentliche Bezugsgröße in Rutilius' Bericht. Die mit der Verjüngung der personifizierten Roma zum Ausdruck gebrachte Romvorstellung des Rutilius konkretisiert sich dabei in Personen, die im Dienste Roms stehen.⁷⁰ Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Prudentius auch für diese Verkörperung Roms durch Gruppen und Individuen das Modell bietet.

Prudentius schildert am Ende des ersten Buches die Freude der Senatoren über die Bekehrung Roms unter Theodosius (1,544–577). Er erwähnt namentlich einige bekannte römische Geschlechter, wie die Probi oder die Anicii. Ferner preist er einzelne Persönlichkeiten für die öffentliche Bekundung ihres Glaubens, wie den Konsul Olybrius, der die *fasces* vor dem Grab eines Märtyrers senken ließ. Leute wie sie, allen voran die Senatoren Roms, sind es, die für ihn die Stadt Rom verkörpern (1,569–572):

*Si persona aliqua est aut si status urbis, in his est.
Si formam patriae facit excellentior ordo,
hi faciunt, iuncta est quotiens sententia plebis
atque unum sapiunt plures simul ac potiores.*

Wenn es irgendwie eine Verkörperung der Stadt gibt und etwas, was ihren Rang ausmacht, sind sie es; wenn die gehobenen Stände die Gestalt der Vaterstadt prägen, tun sie es, sooft die Meinung des einfachen Volkes mit der ihren übereinstimmt und die Mehrzahl und die Besseren die gleiche Gesinnung teilen.

Für Prudentius manifestiert sich demnach gerade in den zum Christentum bekehrten Senatoren das verjüngte Rom. In ihnen wird die in Christus neu erstehende *Roma renascens* lebendig. Diese Verkörperung Roms durch besondere

⁷⁰ Doblhofer 1972, 27 unterstreicht, dass insgesamt 132 Verse dem Lobpreis von Freunden und Verwandten des Rutilius gewidmet sind, und sieht in ihnen „die leibhaftige Verkörperung alles dessen, was Rom einst groß gemacht hat und es nach des Dichters Wunsch in Zukunft wieder groß machen soll.“

Individuen ergänzt die von Roberts aufgezeigten Verfahren der Romdarstellung und lässt sich mit dem Schlagwort ‚Rome embodied‘ überschreiben.⁷¹

Den christlichen Senatoren stellt Prudentius einige wenige Verblendete gegenüber, die noch den alten Kulturen anhängen und „Gefallen daran finden, die schon beendete Nacht zu verlängern und mitten am Tage die strahlende Sonne nicht zu sehen“ (1,573–577):⁷²

*Respice ad inlustrem lux est ubi publica cellam,
vix pauca invenies gentilibus obsita nugis
ingenia obtritos aegre retinentia cultus
et quibus exactas placeat servare tenebras
splendentemque die medio non cernere solem.*

Blicke auf die strahlende Halle, wo sich das Licht des Gemeinwesens befindet! Du wirst kaum ein paar noch von den heidnischen Torheiten besessene Geister finden, die sich mit Mühe an den überwundenen Aberglauben klammern, die Gefallen daran finden, die schon beendete Nacht zu verlängern und mitten am Tage die strahlende Sonne nicht zu sehen.

Die an dieser Stelle verwendete Licht-Metaphorik erinnert an die Szene im ersten Buch, in welcher der siegreiche Theodosius auf die Stadt zurückblickt und Roma, die vom Nebel des Irrglaubens umwölkt ist, anspricht, um sie zur Bekehrung zum Christentum zu ermahnen.⁷³

Rutilius rekurriert auf diese beiden Passagen im Rahmen seiner Reisebeschreibung. Im Hafen Portus Augusti angelangt, blickt er selbst aus einiger Entfernung auf Rom zurück.⁷⁴ Zum Einnehmen dieser Pose dürfte Rutilius, wie Helm vermutet, von Prudentius angeregt worden sein.⁷⁵ Als Kontrastimitation erweist sich die Bezugnahme dadurch, dass sich über seinem Rom kein einziges Rauchwölkchen zeigt, sondern der Himmel in hellem Glanz erstrahlt (1,193–200):⁷⁶

*Nec locus ille mihi cognoscitur indice fumo,
qui dominas arces et caput orbis habet
(quamquam signa levis fumi commendat Homerus,
dilecto quotiens surgit in astra solo),
sed caeli plaga candidior tractusque serenus
signat septenis culmina clara iugis.
Illic perpetui soles atque ipse videtur,
quem sibi Roma facit, purior esse dies.*

71 Vgl. oben S. 238.

72 Zur Übersetzung der Verse 1,576 f. vgl. Tränkle 2008, 153.

73 Vgl. oben S. 240 f. zu Prud. *Symm.* 1,412–426.

74 Rut. Nam. 1,189 *respectare iuvat vicinam saepius Urbem.*

75 Helm 1931, 16.

76 Zu dem Kontrast zwischen dem umwölkten Rom des Prudentius und dem strahlenden Rom des Rutilius vgl. auch Roberts 2001, 549 f.

Freilich, nicht an einer Rauchfahne erkenne ich die Stelle, welche die herrscherliche Burg, die Hauptstadt der Erde trägt (obwohl Homer die Zeichen besingt, die leichter Rauch gibt, sooft er von einem geliebten Flecken Erde zu den Sternen emporsteigt), sondern ein hellerer Himmelsstrich, ein heiterer Horizont lassen die Gipfel der sieben Hügel klar hervortreten. Dort leuchtet unaufhörlich die Sonne, und selbst der Tag, den Rom sich bereitet, scheint reiner zu sein.

Rutilius verweist explizit auf Homer, der in der *Odyssee* (1,57–59) den Rauch als ein Zeichen für die Heimat etabliert, und folgt darin Ovid, der in den *Epistulae ex Ponto* (1,3,33 f.) auf die Passage Bezug nimmt.⁷⁷ Über der Stadt Rom, der zweiten Heimat des Rutilius, ist jedoch kein Rauch zu sehen, vielmehr zeigt sich über Rom gerade ein besonders leuchtender Glanz.⁷⁸ Rutilius überträgt hier einen Topos des Herrscherlobs auf Rom.⁷⁹ Doch lässt sich hinter diesem Rückgriff auf die panegyrische Tradition nicht zuletzt eine Reaktion auf Prudentius erkennen. Denn Rutilius präsentiert sich als ein Verehrer Roms, der nichts mit den von Prudentius verunglimpften, unverbesserlichen Anhängern des traditionellen Götterglaubens gemein hat, die selbst am hellichten Tag die Sonne nicht sehen. Für Rutilius tritt Rom vielmehr selbst an die Stelle der Sonne.

Das Rom des Rutilius zeichnet sich als eine ordnungs- und friedensstiftende Macht aus und ist als solche die Orientierungsgröße für das Handeln der aus verschiedenen Teilen des Reiches stammenden Elite. Zu dieser Elite gehört Rutilius selbst. So verbindet er die Bitte um eine sichere Heimfahrt dem traditionellen Gebetsstil entsprechend mit einem Verweis auf seine Verdienste und erwähnt seine Tätigkeit als Stadtpräfekt (1,157 f.): *si non displicui, regerem cum iura Quirini, / si colui sanctos consuluique patres*. Als *praefectus urbi* war Rutilius Vorsitzender des Senats und ihm oblag zudem die Rechtsprechung. Er gehört somit zu der Personengruppe, in der sich die Vorstellung von einer Roma konkretisiert, die sich durch die Herstellung von Ordnung durch Recht und Gesetz als Wohltäterin der Menschheit erweist.

Rutilius betont, dass er als Stadtpräfekt immer den Rat der heiligen Väter eingeholt habe. Zwar gilt der Senat schon Ennius als heilig, doch zeigt sich bereits zu Beginn des Werkes, dass Rutilius diesem Gremium besondere Ehrfurcht entgegenbringt.⁸⁰ So schließt Rutilius an die Seligpreisung aller, die in

77 Zum Einschalten zweier Intertexte, die einander bereichern vgl. Fo 1992, 77 f.; Tissol 2002, 441 f.

78 Über Rom scheint für Rutilius die ewige Sonne, ja der Glanz Roms überstrahlt sogar die Sonne selbst. Dass Rutilius Rom über die Sonne stellt, zeigt bereits das Adynaton am Beginn des Hymnus (1,53 f.); dort beteuert Rutilius, dass er eher die Sonne vergessen werde als Rom; vgl. dazu Schierl (im Erscheinen).

79 Fuchs 1943, 52–58.

80 Zum *sanctus senatus* vgl. Enn. *Ann.* 272 Sk. und Doblhofer 1977, 27, 93.

Rom geboren wurden oder dort Heimatrecht erwarben, ein Lob der Kurie an, die auch Zuwanderern aus den Provinzen offensteht (1,15–18):⁸¹

*Ordinis imperio collegarumque fruuntur
et partem genii quem venerantur habent,
quale per aethrios mundani verticis axes
concilium summi credimus esse Dei.*

Sie teilen die Amtsgewalt ihres senatorischen Standes mit ihren Kollegen und tragen einen Hauch des Genius, den sie verehren, in sich, ein Abbild, wie wir glauben, des Götterrates, der in den Aetherregionen des Weltengewölbes unter dem höchsten Gott waltet.

Alle Senatoren haben Anteil an der Befehlsgewalt des Senats und an dem Genius, den sie verehren. Es handelt sich dabei wohl um den Genius des Senats.⁸² Dass die Formel *pro genio senatus* im Rom zur Zeit des Rutilius noch geläufig ist, bestätigt eine hinter der Kurie gefundene Inschrift, die sich auf Renovierungsarbeiten nach den Plünderungen Alarichs beziehen dürfte und vermutlich auf den Zeitraum zwischen 410 und 418 zu datieren ist.⁸³ Rutilius vergleicht den Senat nun mit dem im Kosmos waltenden Götterrat, der dem höchsten Gott untersteht.⁸⁴ Diese sakrale Überhöhung des Senats ist programmatisch für das Werk, das gerade die römischen Beamten preist, während es den Kaiser zumindest in den erhaltenen Teilen fast gänzlich ausblendet.⁸⁵ Durch den Vergleich mit dem höchsten Götterrat weist Rutilius dem Senat die Rolle zu, die

81 Brugnoli (2006) legt überzeugend dar, dass die *laus Curiae* in Lucans *Bellum civile* (5,7–14) das Modell für Rutilius bietet, und sieht in diesem Rückgriff auf die Überhöhung der republikanischen Kurie einen weiteren Hinweis darauf, dass die auffällige Abwesenheit des Kaisers in *De reditu suo* einen politischen Hintergrund hat.

82 Senis 1985 führt im Anschluss an Vessereau und Paschoud überzeugende Argumente für diese Deutung an. Da sie die Verehrung des *genius senatus* in der Stadt Rom jedoch nur im 1. und 2. Jh. n. Chr. nachweisen konnte, tendierte die Forschung weiterhin zu der Meinung, dass ein dem *genius populi Romani* entsprechender *genius urbis Romae* gemeint sei; so z. B. Doblhofer 1977, 25 f.; Fo 1992, 63; Wolff/Lancel/Soler 2007, 49. Zu Darstellungen des *genius senatus* vgl. auch Canciani 1994a, 440 f. Nr. 21–26 (mit dem *genius populi Romani*) und Canciani 1994b, 727–730, Nr. 1–23.

83 Bruggisser 2011 zieht die 2000 im CIL veröffentlichte Inschrift CIL VI 41378 als erster zur Klärung der Rutilius-Stelle heran und tritt im Hinblick auf vergleichbare Inschriften, die ebenfalls an der Mauer der Kurie angebracht worden sein dürften, für die genannte Datierung ein; die Inschrift bezieht sich auf den Bau und den Wiederaufbau eines Raumes, in der zweiten Hälfte sind die folgenden Wörter lesbar: *pr[ae]fectus urbi - - - (?) provi]dentia pro Genio senatus amplissimi resta[ura]vit*.

84 Eine ausführliche Analyse der beiden Disticha bietet Doblhofer 1977, 23–29.

85 Es finden sich nur zwei indirekte Verweise auf den Kaiser, der nie beim Namen genannt wird; vgl. Rut. Nam. 1,328. 564 und dazu Wolff/Lancel/Soler 2007, L mit Anm. 121.

Claudian in seiner Invektive gegen Rufin dem als *sacra caterva* bezeichneten Hof des Kaisers Honorius vorbehalten hatte.⁸⁶

Auch eine Replik auf Prudentius lässt sich im Aufgreifen der Vorstellung von einem Genius des Senats erkennen, wenn man diese Stelle vor der Folie des gegen Symmachus gerichteten Traktats des Prudentius liest. Denn Theodosius warnt in seiner an Roma gerichteten Rede im ersten Buch vor der Verehrung falscher Götter und zählt darunter den Genius.⁸⁷ Im zweiten Buch wendet er sich mit beißender Kritik gegen Symmachus, der in seiner dritten *Relatio* den das Schicksal bestimmenden Genius eines Volkes mit der menschlichen Seele verglichen hat.⁸⁸ Prudentius fragt sich, wann ein Genius dieser Art begonnen habe, ein noch junges Rom zu durchtränken, wo er zu lokalisieren sei, was er eigentlich leiste, und betont polemisch, dass Rom angesichts des Brauches, auch Häusern, Toren und Thermen einen Genius zuzuweisen, eigentlich tausend Genien haben müsse.⁸⁹ Ferner lässt sich die Vorstellung von einem Genius für Prudentius nur schwer mit der Beobachtung verbinden, dass Rom so lange gebraucht habe, um zur richtigen Staatsform und zum richtigen Glauben zu finden. An die Feststellung, dass sich Rom schließlich doch noch zum christlichen Glauben bekehrt habe, schließt er die folgende Präzisierung an (2,443 f.): *Romam dico viros quos mentem credimus urbis, / non genium, cuius frustra simulatur imago*. Nicht das Trugbild eines Genius, sondern Menschen sind für Rutilius die Seele der Stadt.

Rutilius greift die von Prudentius abgelehnte Vorstellung von einem Genius mit Blick auf den Senat wieder auf, verwendet den Begriff jedoch in einer Weise, die im Kern mit Prudentius Diktum *Romam dico viros* vereinbar ist. Wie es der Vergleich mit dem *concilium summi Dei* deutlich macht, stellt die traditionell in der Stadt Rom lokalisierte Institution zumindest für Rutilius das politische Zentrum des Reiches dar. Der Senat setzt sich physisch aus den aus verschiedenen Gebieten des Reiches stammenden Senatoren zusammen und vereint diese auch politisch-ideell, so dass sich im Gremium des Senats die Idee von Rom als einer einenden und ordnenden Weltmacht konkretisiert. Als eine gleichsam übergeordnete Größe findet der Genius dabei im Handeln und in der Gesinnung der Senatoren Ausdruck.

Wie Prudentius lobend einige Senatoren erwähnt, die sich zum Christentum bekehrt haben, so preist Rutilius den Senat als Gremium, über das seine Idee

86 Bureau 2007, 172–174 mit Verweis auf Claud. *Ruf. 1 praef.* 15–18. Zu dieser Verschiebung des Fokus – vom Kaiserhof nach Rom – passt es auch, dass Rutilius (1,7 f.) die Junktur *generosa propago*, die Prudentius in *Contra Symmachum* (2,655) für die Söhne des Honorius verwendet, auf die Nachfahren edler Römer überträgt.

87 Prud. *Symm.* 1,447 *Absit ut umbra deus tibi sit geniusve locusve*; vgl. Helm 1931, 16 f.

88 Symm. *Rel.* 3,8 *varios custodes urbibus cultus mens divina distribuit, ut animae nascentibus ita populis genii dividuntur*; vgl. auch Prud. *Symm.* 2,69–74. 370–449.

89 Prud. *Symm.* 2,393–402. 445–449.

von Rom Wirklichkeit wird. Ferner preist er namentlich auch einen Kreis von Freunden und Verwandten, die als Senatoren und hohe Beamte in den Dienst Roms getreten sind oder treten werden und zu deren Lob verschiedene Stationen der Reise Anlass geben. Unter den wenigen, die ihn bis zum Hafen begleiten, ist Rufius Volusianus, der Sohn des Albinus (1,168–178).⁹⁰ Rutilius lobt ihn mit den Worten *Albini gloria viva patris* (1,168) und prophezeit ihm eine glänzende Karriere. Während seiner Reise erfährt er, dass Rufius Volusianus zum Stadtpräfekten ernannt worden ist (1,415–427), wobei er die Würde dieses Amtes durch die Wendung *praefectura sacrae urbis* (1,417) betont. Über die Ernennung des Freundes freut er sich so sehr, als wäre ihm selbst diese Aufgabe erneut übertragen worden. Wie ein Vater fühlt er sich seinem jungen Verwandten Palladius verbunden, dem Sohn des Exuperantius, der aus Gallien zum Studium des Rechts nach Rom gekommen ist, während sich sein Vater um die Wiederherstellung eines geordneten Lebens in Aquitanien bemüht (1,207–216).⁹¹ Am Ende der Reise sieht Rutilius in Pisa eine Statue seines Vaters Lachanius mit einer Ehreninschrift zum Gedenken an dessen Tätigkeit als Statthalter in Umbrien und Etrurien (1,575–596). Die Erinnerung an Lachanius ist in dieser Region noch lebendig, und so heißt man Rutilius, der als ziviler Beamter dem Vorbild des Vaters gefolgt ist, willkommen.⁹²

Da sich Rutilius offensichtlich in den genannten Personen wiederfindet, dienen die panegyrischen Kurzporträts nicht zuletzt seiner eigenen Selbstdarstellung.⁹³ Doch ordnet sich auch dieser Aspekt der Verherrlichung Roms als dem primären Darstellungsziel unter. So veranschaulichen die verschiedenen Karrieren einerseits, inwiefern sich Rom als Ordnungsmacht in der Stadt und im Reich in den Beamten in Rom und Italien, aber auch in den Provinzen

90 Es handelt sich um Rufius Antonius Agrypnus Volusianus, der wohl um 412 mit Augustinus korrespondierte; vgl. Doblhofer 1972, 26 sowie Tornau 2006, 57 f. mit Anm. 173 mit notwendigen Korrekturen zu Volusians Biographie. Dieser Briefwechsel (*Aug. Epist.* 132, 135, 137) zeigt Volusianus als ein Mitglied der Bildungselite, die dem Christentum kritisch begegnet; vgl. Tornau 2006, 57–71. Volusians Vater Albinus tritt als ein Sprecher in Macrobius' *Saturnalia* auf; vgl. Wolff/Lancel/Soler 2007, XCII f. Für viele der von Rutilius erwähnten Aristokraten lässt sich so zwar eine dem Christentum gegenüber skeptische Haltung nachweisen, doch steht diese Haltung in *De reditu suo* nicht im Vordergrund.

91 Dazu Bureau 2007, 179–182; eine vertiefte Diskussion der problematischen Verse 1,213–216 könnte ein besseres Verständnis des historischen Hintergrunds ermöglichen.

92 Den Höhepunkt erreicht der Lobpreis des Vaters mit den Versen, die auf die göttlichen Ehren verweisen, welche ihm die Einwohner Etruriens (hier mit der Umschreibung Lydia bezeichnet) zuteil werden lassen (1,595 f.): *Famam Lachanii veneratur numinis instar / inter terrigenas Lydia tota suos*. Doblhofer 1977, 249 versteht *terrigenas* im Sinne von *indigenas*; doch lässt sich die Stelle als Replik auf Prudentius verstehen, der mit der Bezeichnung Roms als *terrigenae domus unica maiestatis* (*Symm.* 1,189) Kritik daran geübt hatte, dass Sterbliche wie Götter verehrt werden.

93 Vgl. dazu den Abschnitt „Les ‚alter ego‘ du poète“ bei Soler 2005a, 267–272.

konkretisiert.⁹⁴ Andererseits zeigt sich Rom als eine den räumlich verstreuten Kreis von Freunden und Verwandten über Generationen hinweg einende Idee. Denn Rutilius akzentuiert die Vater-Sohn-Beziehungen und betont in diesem Zusammenhang das ‚Fortleben‘ der Väter in ihren Söhnen oder Ziehsöhnen, die sich dem Vorbild der Väter folgend in den Dienst für Rom stellen. Nicht nur Blutsbande, sondern die von allen geteilte Romidee hält die in *De reditu suo* vorgestellte Gruppe zusammen. Durch die Heranziehung einer Jugend, die sich wie schon die Generation der Väter in den Dienst Roms stellt, erneuert sich Rom aus sich selbst heraus. Auf diese Weise konkretisiert sich bei Rutilius die Vorstellung der *Roma renascens*. In der Beziehung zwischen der personifizierten Roma des Hymnus und den einzelnen, die diese Idee leben, liegt schließlich die Einheit des Werkes begründet.⁹⁵

Rutilius zeigt sich und seine Freunde als Stützen der römischen Macht und preist eben die, deren Einsatz für Rom es zu verdanken ist, dass ein durch Recht und Gesetz geordnetes Zusammenleben auch nach dem Jahr 410 möglich ist. Von Prudentius übernimmt Rutilius die Vorstellung von der Verkörperung Roms durch eine führende Elite. Doch ist die Orientierungsgröße für das Handeln seiner Elite nicht ein transzendenter Gott, sondern die durch die personifizierte Göttin Roma zum Ausdruck gebrachte Romidee. So richtet er sich in *De reditu suo* nicht primär gegen das Christentum, sondern tritt durch die Darstellung Roms als einer universalen Größe in erster Linie für Rom ein. Das zeigen auch die Invektiven gegen christliche Mönche und Asketen sowie gegen Juden, die Rutilius gerade deshalb attackiert, weil sie sich aus dem gesellschaftlichen Leben ausgrenzen und dadurch die Einheit und die Stärke Roms gefährden.⁹⁶ Die gewählten Beispiele extremer Formen christlicher Askese heben mit der Betonung einer räumlichen Absonderung durch den Rückzug auf Inseln diesen Aspekt besonders hervor.⁹⁷ Die Invektiven implizieren somit die Forderung, dass sich religiöse Vorstellungen mit einem Leben in den Diensten Roms verbinden lassen müssen. Eine solche Forderung wird nachvollziehbar, wenn man bedenkt, dass viele Angehörige der Elite ihre politische Laufbahn been-

94 Verbaal 2006, 159 spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „truly universal religion of Roma, for which a priesthood is supplied by the functionaries in office.“

95 Diesen Aspekt der Konkretisierung der Romidee in der Senatsaristokratie aus den verschiedenen Gebieten des Reiches vernachlässigt Meier, der abgesehen davon überzeugend darlegt, dass bei Rutilius die mit Rom verbundenen Ideen, wie „Weltherrschaft, Ewigkeitsanspruch, Zivilisationsleistungen und die stete Kraft zur Selbsterneuerung [...] zu universalen metaphysischen Größen“ werden; vgl. Meier/Patzold 2010, 69–82, bes. 82.

96 Vgl. Rut. Nam. 1,439–452 zu den Mönchen auf der Insel Capraria; 1,517–526 zu dem Eremiten auf der Insel Gorgon; 1,383–398 zu dem ungastlichen jüdischen Wirt; vgl. Lana 1987, 108–112. Zum Kontrast zwischen dem heiteren Osiris-Fest und der Atmosphäre in der jüdischen Herberge vgl. Verbaal (2006) 164–168.

97 Cameron 2011, 211–213 führt historische Beispiele für diese extreme Form der Askese an.

deten, um ein christlich-asketisches Leben zu führen. Paulinus von Nola bietet ein prominentes Beispiel.

Das politische Geschehen in Gallien motiviert vermutlich Rutilius' Plädoyer für einen Einsatz im Dienste Roms. So stand in dem nur fragmentarisch erhaltenen zweiten Buch der Invektive gegen Stilicho der Lobpreis des amtierenden Konsuls Flavius Constantius als *Latii nominis una salus* gegenüber.⁹⁸ Constantius hatte zum einen Stärke gegenüber den Goten bewiesen, die er nach Spanien verdrängte und ab 416 als Bündnispartner Roms im Kampf gegen feindlich gesonnene Völker einsetzte. Doch vor allem war Constantius für die Reorganisation Galliens verantwortlich und zog dazu gallische Aristokraten heran, die sich auch in den Jahren der Usurpationen für Rom eingesetzt hatten.⁹⁹ Diese Gruppe scheinen Rutilius und einige seiner Freunde zu repräsentieren. Im Lobpreis des Christen Constantius deutet sich somit der politische Hintergrund an, vor dem Rutilius' Lob des ewigen Rom und seiner Verehrer zu lesen ist.¹⁰⁰

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass *De reditu suo* im Hinblick auf die Verjüngung und das göttliche Wesen der Roma als ein Gegenentwurf zu Prudentius' *Contra Symmachum* konzipiert ist. Diese Auseinandersetzung wird aber nicht explizit gemacht, sondern zeigt sich vielmehr im Ausblenden des Christentums sowie im Aufgreifen und im Überschreiben der von Prudentius gemachten Aussagen. Erst wenn wir Rutilius vor der Folie des Prudentius lesen, lässt sich diese Dimension des vielschichtigen Werkes erkennen. Rutilius spricht somit nicht nur von der Wiedererstehung Roms, sondern leistet diese in *De reditu suo*, indem er das Rombild des Prudentius revidiert und für seine Zeit aktualisiert. Denn mit dem Jahr 410 ist eine umfassende Korrektur von Prudentius' *Contra Symmachum* möglich und notwendig geworden. Dennoch zeigt sich Rutilius nicht als Befürworter der paganen Götterverehrung, sondern wendet sich primär gegen Prudentius' Vereinnahmung der in der Gestalt der Roma personifizierten Romidee für das Christentum. Indem er Roma selbst zur Göttin erhebt, tritt er für die Unabhängigkeit Roms als einer identitätsstiftenden und das Handeln der Elite bestimmenden Größe ein.

98 Rut. Nam. frg. B, 10.

99 Lütkenhaus 1998, 110, ferner 101–113.

100 Auf diesen Hintergrund verweist bereits Lana 1987, 103–108.

quod sine fine placet – Rom und die Dichter

Abschließend sei jedoch nochmals der Blick auf Rutilius den Dichter gerichtet. In den ersten erhaltenen Versen des Werkes – der Ausfall einiger Verse zu Beginn des Werkes muss als wahrscheinlich gelten¹⁰¹ – wendet er sich an den Leser und unterstellt diesem, dass er sich über seine schnelle Rückkehr wundern werde. Dagegen wendet Rutilius jedoch selbst ein, dass im Hinblick auf Rom die Kategorien ‚lang‘ und ‚kurz‘ nicht greifen, denn für die, die Rom ihr ganzes Leben lang verehren, sei nichts lang (1,1–4):

*Velocem potius reditum mirabere, lector,
tam cito Romuleis posse carere bonis.
Quid longum toto Romam venerantibus aevo?
Nil umquam longum est quod sine fine placet.*

Eher wird meine rasche Heimkehr dich erstaunen, lieber Leser, und dass ich so bald schon auf die Segnungen der Romulusstadt verzichten kann. Was heißt denn lang für die, die ein Leben lang Roma verehren! Nichts ist je lang, was ohne Ende gefällt.

An die Stelle des *imperium sine fine* tritt das wahrhaft grenzenlose Vergnügen an Rom als einem Gegenstand der dichterischen Imagination. In diesen Versen deutet sich das Selbstverständnis des Rutilius an, der nicht zuletzt als Dichter Rom verehrt, im Rückgriff auf die Romdarstellungen aus verschiedenen Jahrhunderten sein eigenes Rombild entwirft und sich so in die literarische Tradition einschreibt, die letztlich die Ewigkeit Roms garantiert.

Rutilius legt hier seinen Lesern nahe, dass man von Rom gar nicht genug bekommen könne. Trotz dieser Überzeugung eröffnet er das zweite Buch mit einem Proömium (2,1–10), das umständlich die Aufteilung des Reiseberichts auf zwei Bücher rechtfertigt (2,1–4):¹⁰²

*Nondum longus erat nec multa volumina passus,
iure suo poterat longior esse liber.
Taedia continuo timuit cessura labori,
sumere ne lector iuge paveret opus.*

Noch war mein Buch nicht lang und noch nicht oft um den Stab gerollt; mit gutem Recht hätte es länger sein können. Allein es fürchtete, dass Überdruß der Mühe ununterbrochenen Lesens aus dem Wege gehen, dass der Leser ein unaufhörlich dahinfließendes Werk scheuen würde.

101 *potius* setzt einen Vergleichssatz voraus und legt den Ausfall mindestens eines Verspaares am Anfang nahe; vgl. z. B. Doblhofer 1977, 14–16; Fo 1992, 61 f.; Wolff/Lancel/Soler 2007, 47; Squillante Versuch, den abrupten Beginn literarisch zu begründen, überzeugt nicht; vgl. Squillante 2005, 189–191 und Squillante 2008, 172 f.

102 Zu den Parallelen in der Gestaltung der Anfänge des ersten und des zweiten Buches vgl. Fo 1992, 121.

Bemerkenswert ist, dass sich diese Begründung zu Beginn des zweiten Buches findet und dass das erste Buch Rutilius zufolge die Grenzen der Papyrusrolle noch gar nicht ausschöpft, also durchaus hätte länger sein können.¹⁰³ Das erste Buch umfasst insgesamt mindestens 644 Verse und entspricht damit in etwa der Länge des ersten Buches *Contra Symmachum* mit seinen 657 Versen. Es ist denkbar, dass Rutilius mit seiner Bemerkung zur Länge des Buches auf Prudentius verweist,¹⁰⁴ zumal dieser sein erstes Buch über die Götterwelt Roms mit dem topischen Bedenken schließt, dass es nun Zeit sei, den Lauf des lange geratenen Buches anzuhalten, damit ein sich endlos hinziehender Gesang nicht zu Überdruß führe (1,656 f.):

*Sed iam tempus iter longi cohibere libelli,
ne tractum sine fine ferat fastidia carmen.*

Doch nun ist es Zeit, den Lauf des lange geratenen Buches anzuhalten, damit nicht ein sich endlos hinziehender Gesang zu Überdruß führe.

Prudentius bedient sich der konventionellen Metapher des *iter* für das Vorschreiten des Buches. Während er die Befürchtung äußert, das Buch könne zu lang sein, begründet Rutilius die Verteilung seines Berichts auf zwei Bücher damit, dass der Leser eine Pause brauche. Dass ein Buch über Rom nicht zu lang sein kann, deutet sich schon zu Beginn des ersten Buches an. Denn das Vorschreiten (*iter*) seines Buches ist gleichzusetzen mit der Rückkehr (*reditus*), von der er berichtet. Zumindest im ersten Buch ist der *reditus* des Rutilius jedoch auf der literarischen Ebene auch eine Rückkehr zu Rom als dem Gegenstand seiner Dichtung. Mit der Vermutung, der Leser werde sich über seine schnelle Rückkehr wundern, bringt Rutilius daher auch die Zuversicht zum Ausdruck, dass er den Leser mit *De reditu suo* nicht langweilen werde. Im Aufgreifen dieser Thematik sowie der Wendung *sine fine* zeigt sich daher, dass sich die ersten Verse des Werkes als Replik auf das Ende des ersten Buches *Contra Symmachum* verstehen lassen. Dem Wunsch des Prudentius, dem Leser keinen Verdruss bereiten zu wollen – *ne tractum sine fine ferat fastidia carmen* –, entgegnet Rutilius als Verehrer der *Roma aeterna* entschieden: *nil umquam longum est, quod sine fine placet*.

103 Rutilius bezieht sich hier auf die Papyrusrolle als Maßeinheit, obwohl es fraglich ist, ob er die Rolle und nicht einen Kodex verwendete; vgl. Doblhofer 1977, 262.

104 So schon Helm 1931, 19.

Literaturverzeichnis

- Bösing, Laurenz (1968), „Zur Bedeutung von ‘renasci’ in der Antike“, in: *MH* 25, 145–178.
- Brodka, Dariusz (1998), *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*, Frankfurt (u. a.).
- Bruggisser, Philippe (2011), „Rutilius Namatianus et le Génie du Sénat de Rome: Le Verdict d’une Inscription de la Ville de Rome (CIL VI 41378)“, in: *Hermes* 139, 494–500.
- Brugnoli, Giorgio (2006), „La curia di Rutilio Namaziano (Rutil. 1,1–18)“, in: *RCCM* 48, 79–85.
- Bureau, Bruno (2007), „Rutilius, lecteur critique de Claudien poète politique“, in: Christina Filoche (Hg.), *L’intertexte virgilien et sa réception: écriture, réécriture et réflexivité chez Virgile et Rutilius Namatianus*, Dijon, 157–183.
- Cameron, Alan (1999), „The Last Pagans of Rome“, in: William V. Harris (Hg.), *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity*, Portsmouth/Rhode Island, 109–121.
- Cameron, Alan (2011), *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
- Canciani, Fulvio (1994a), „Populus, Populus Romanus“, in: *LIMC* VII.1, 438–443.
- Canciani, Fulvio (1994b), „Senatus“, in: *LIMC* VII.1, 727–730.
- Charlet, Jean-Louis (2005), „Histoire résumée du texte et des éditions de Rutilius Na(ma)ti(an)us“, in: *Vita Latina* 173, 57–65.
- Clauss, Manfred (1980), *Der magister officiorum in der Spätantike (4.–6. Jahrhundert). Das Amt und sein Einfluß auf die kaiserliche Politik*, München.
- Coşkun, Altay (2008), „Zur Biographie des Prudentius“, in: *Philologus* 152, 294–319.
- Di Filippo Balestrazzi, Elena (1997), „Roma“, in: *LIMC* VIII.1, 1048–1068.
- Doblhofer, Ernst (1972/1977), *Rutilius Claudius Namatianus, De reditu suo sive Iter Gallicum*, 2 Bde., Heidelberg.
- Doblhofer, Ernst (1972a), „Die verjüngte Roma. Textkritisches zu Rutilius Claudius Namatianus, *De reditu* I, 116“, in: *RhM* 115, 357–363.
- Döpp, Siegmund (1988), „Vergilische Elemente in Prudentius’ *Contra Symmachum*“, in: *Hermes* 116, 337–342.
- Fo, Alessandro (1992), *Rutilio Namaziano, Il ritorno*, Torino.
- Fo, Alessandro (2002), „Da una breve distanza: Rutilio fra Roma e il suo lido“, in: Emanuele Lelli (Hg.), *Arma virumque ... Studi di poesia e storiografia in onore di Luca Canali*, Pisa/Roma, 163–188.
- Fuchs, Harald (1943), „Zur Verherrlichung Roms und der Römer in dem Gedichte des Rutilius Namatianus“, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 42, 37–58.
- Fuhrmann, Manfred (1993), „Die Romidee der Spätantike“, in: Bernhard Kytzler (Hg.), *Rom als Idee*, Darmstadt, 87–123 [zuerst erschienen 1968: *Historische Zeitschrift* 207, 529–561].
- Gärtner, Hans Armin (1984), „Rome et les Barbares dans la poésie latine au temps d’Augustin. Rutilius Namatianus et Prudence“, in: *Ktèma* 9, 113–121.
- Gärtner, Hans Armin (1998), „Der Fall Roms. Literarische Verarbeitung bei Heiden und Christen“, in: Johannes van Oort/Dietmar Wyrwa (Hgg.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, Leuven, 160–179.
- Helm, Rudolf (1931), „Heidnisches und Christliches bei spätlateinischen Dichtern“, in: *Natalicium – Johannes Geffcken zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, 1–46.

- Helm, Rudolf (1933), *Rutilius Claudius Namatianus, De reditu suo*. Herausgegeben und erklärt von R. Helm, Heidelberg.
- Klein, Richard (1972), *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius*. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen, Darmstadt.
- Klingner, Friedrich (1993), „Rom als Idee“, in: Bernhard Kytzler (Hg.), *Rom als Idee*, Darmstadt, 13–30 [zuerst erschienen 1927 in: *Die Antike* 3, 17–34].
- Knoche, Ulrich (1962), *Vom Selbstverständnis der Römer*. Gesammelte Aufsätze, anlässlich des 60. Geburtstages hrsg. von Franz Bömer und Hans Joachim Mette, Heidelberg.
- Knoche, Ulrich (1962a), „Ein Sinnbild römischer Selbstauffassung“, in: Knoche 1962, 125–143 [zuerst erschienen 1949 in: *Symbola Coloniensia*, 143–162].
- Knoche, Ulrich (1962b), „Die Augusteische Ausprägung der *Dea Roma*“, in: Knoche 1962, 145–173 [zuerst erschienen 1952 in: *Gymnasium* 59, 324–349 (Festschrift für Max Pohlenz zum 80. Geburtstag am 30. Juli 1952)].
- Krasser, Helmut (2011), „Pilgerreisen im Text. Das *Peristephanon* des Prudentius als religiös-performativer Erfahrungsraum“, in: *Millennium* 8, 205–222.
- Lana, Italo (1987), „Originalità e significato dell'inno a Roma di Rutilio Namaziano“, in: Aldo Ceresa-Gastaldo (Hg.), *La coscienza religiosa del letterato pagano*, Genua, 101–123.
- Lütkenhaus, Werner (1998), *Constantius III. Studien zu seiner Tätigkeit und Stellung im Westreich 411–421*, Bonn.
- Meier, Mischa/Patzold, Steffen (2010), *August 410 – Ein Kampf um Rom*, Stuttgart.
- Mellor, Ronald (1981), „The Goddess Roma“, in: *ANRW* II.17.2, Berlin/New York, 950–1030.
- Paschoud, François (1967), *Roma aeterna. Études sur le patriotisme Romain dans l'occident Latin à l'époque des grandes invasions*, Rome.
- Paschoud, François (1978), „Une relecture poétique de Rutilius Namatianus“, in: *MH* 35, 319–328.
- Pozzato, Sara/Rodighiero, Andrea/Fo, Alessandro (2011), *Claudio Rutilio Namaziano, Il ritorno*. A cura di S. Pozzato e A. Rodighiero, saggio introduttivo di A. Fo, Torino.
- Ramage, Edwin E. (1983), „Denigration of Predecessor under Claudius, Galba, and Vespasian“, in: *Historia* 32, 201–214.
- Ratti, Stéphane (2006), „Rutilius Namatianus, Aelius Aristide et les chrétiens“, in: *AnTard* 14, 235–244.
- Roberts, Michael (1988), „The Treatment of Narrative in Late Antique Literature: Ammianus Marcellinus (16.10), Rutilius Namatianus and Paulinus of Pella“, in: *Philologus* 132, 181–195.
- Roberts, Michael (2001), „Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the Early Fifth Century“, in: *AJP* 122, 533–565.
- Schierl, Petra (im Erscheinen), „Tityrus' Heimkehr. Zur Bukolikrezeption in Rutilius Namatianus, *De reditu suo*“, in: Victoria Zimmerl-Panagl (Hg.), *Dulce Melos II. La poesia tardoantica e medievale*. Atti del V Convegno internazionale di studi, Vienna, 25.–27. novembre 2010.
- Senis, Gabriella (1985), „Rutilio, *De reditu* 16–18“, in: *QUCC* 49, 141–147.
- Sivan, Hagith S. (1986), „Rutilius Namatianus, Constantius III and the Return to Gaul in the Light of New Evidence“, in: *Mediaeval Studies* 48, 522–532.
- Soler, Joëlle (1998), „Un itinéraire à travers les textes. Le Retour en Gaule de Rutilius Namatianus“, in: Sophie Linon-Chipon/Véronique Magri-Mourgues/Sarga Moussa (Hgg.), *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité*, Nizza, 19–32.

- Soler, Joëlle (2005a), *Écritures du voyage. Héritages et inventions dans la littérature latine tardive*, Paris.
- Soler, Joëlle (2005b), „Religion et récit de voyage. Le *Peristephanon* de Prudence et le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus“, in: *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 51, 297–326.
- Squillante, Marisa (2005), *Il viaggio, la memoria, il ritorno. Rutilio Namaziano e le trasformazioni del tema odeporico*, Neapel.
- Squillante, Marisa (2008), „Un „incipit“ mutilo e/o una ripresa convenzionale: Rut. 1,1“, in: Bruno Bureau (u. a.) (Hgg.), *Commencer et finir: Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, Paris, 165–173.
- Tissol, Garth (2002), „Ovid and the Exilic Journey of Rutilius Namatianus“, in: *Arethusa* 35, 435–446.
- Tornau, Christian (2006), *Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund*, Berlin/New York.
- Tränkle, Hermann (2008), *Prudentius, Contra Symmachum*. Übersetzt und eingeleitet von H. Tränkle, Turnhout.
- Verbaal, Wim (2006), „A Man and his Gods. Religion in the *De reditu suo* of Rutilius Claudius Namatianus“, in: *WSt* 119, 157–171.
- Wolff, Étienne/Lancel, Serge/Soler, Joëlle (2007), *Rutilius Namatianus, Sur son retour*. Texte établi et traduit par É. Wolff, avec la collaboration de S. Lancel pour la traduction et de J. Soler pour l'introduction, Paris.
- Zarini, Vincent (1999), „Histoire, panégyrique et poésie: trois éloges de Rome l'éternelle autour de l'an 400 (Ammien Marcellin, Claudien, Rutilius Namatianus)“, in: *Ktèma* 24, 167–179.

CHIARA O. TOMMASI

Imperium sine fine after 410.
The Attempt at an Impossible Accomplishment
in Some Latin Poetical Sources¹

Io nei volumi arcani
Leggo del cielo; in pagine di morte
Della superba Roma è scritto il nome...
Ella un giorno morrà; ma non per voi.
Morrà pei vizi suoi;
Qual consunta morrà. L'ora aspettate,
L'ora fatal che compia il gran decreto.

In 1831 Felice Romani was entrusted by his friend, the Sicilian composer Vincenzo Bellini, to abridge and adapt for an operatic libretto the long and far-fetched tragedy *Norma ou l'infanticide*, which was written in the same year by the French dramatist Alexander Soumet. The result is a masterpiece of Italian romantic opera, which is particularly worth quoting at the beginning of our present intervention. Romani, one of the finest librettists of his age, had attended the universities of Pisa and Genoa and had the opportunity of studying classical literature before graduating in law. Reminiscences of his classical education can be perceived here and there in his literary production and are especially meaningful in the text of *Norma*. As is well known, the words Norma pronounces just before starting her famous invocation to the Moon are meant to appease the warlike, rebellious intentions of her father, the chief Druid Oroveso, because she is secretly in love with the Roman consul Pollio.²

This hieratical prophecy, however, recalls a feeling – also widespread in classical sources – of pessimism, which ought to be read as a counterbalance to the optimistic idea of the eternity and universality of Rome. It will be sufficient here to refer to the famous phrase contained in Livy's preface about the unbearable greatness of the eternal city.³ Besides, it seems no coincidence that an

-
- 1 The author wishes to thank Domitilla Campanile, Karla Pollmann and Andrea Raggi for further hints and suggestions. She is also grateful to Pauline Tucker who revised the English text.
 - 2 Classical reminiscences in *Norma* are outlined by Questa 1998. The present writer is also going to deal with some aspects of this opera in a forthcoming essay.
 - 3 Liv., *Praef.: labente deinde paulatim disciplina velut desidentes primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora*

evocative word like *arcano* recurs twice in few lines of the libretto: could this be read as an allusion to the well-known (and in some respects trivialized) notion of *arcana imperii*?⁴

This sense of despair and the awareness of an impending end can be often perceived in Roman historiography, so that, according to a perceptive observation formulated by Antonio La Penna, when Christian writers had to attack the political institution of the empire and to blame the viciousness of pagan Rome, they had found allies above suspicion in many Latin historians.⁵ Mention could also be made of what has been labelled as the ‘biological’ motif, which compares the evolution of the empire to a living organism, naturally subject to decline and decay, and therefore more suitable to express these negative views than the other usual scheme, that of the ages of the world. The notion of decline and fall obviously involves that of a perishable empire, which, like almost every human event is doomed to an end,⁶ or, in other words, is also fated to irreversible decadence because of evil and wickedness. These ideas recur quite often both in pagan and Christian historiography.⁷ Jerome, for example, offered an allegorical reading of Daniel’s prophecy in which the use of the words “Roma aeterna” was condemned as blasphemous, even though such thinking could not help stopping the development of a medieval folk notion, expressed by Bede or a contemporary, that Rome would last as long as the world.

At the same time the constructive, and so to say optimistic, attitude was far more widespread.⁸ Sanctioned by the famous lines of Virgil’s *Aeneid* (1.277–8),

quibus nec uitia nostra nec remedia pati possumus perventum est. One should note, however, that the same Livy stresses elsewhere the constructive image of Rome, by underlining her eternity. In later ages see the reprise by Claud., *Gild.* 108, *ipsa nocet moles*. On the ambivalent image of Rome see the contribution by K. Pollmann in this volume. It is worth citing the still remarkable entry on “the idea of Rome” (*Idea di Roma*), in particular the sections dedicated to Greco-Roman antiquity and Early Christianity by Giorgio Pasquali and Alberto Pincherle respectively in the 29th volume of the *Enciclopedia Italiana*, Rome 1936, 906–919.

- 4 On this theme see the still excellent inquiry by De Francisci 1948 (in the introductory section the Italian scholar recalls how the Tacitean notion of *arcana imperii* underwent a gradual development and came to mean the secret affairs of a state). See also Kantorowicz 1955, 68 ff.
- 5 La Penna 1978, 83.
- 6 See especially Florus’ proemial section with the commentary by Facchini Tosi 1998, 96 ff. and the lesser known passage of Lactantius, *Divinae Institutiones* 7.15.14, with the quotation of Florus, erroneously attributed to Seneca. This metaphor is discussed by Ruch 1972.
- 7 For further examples see Mazzarino 1988 (1st ed. 1959); Siniscalco 1983 (and more extensively 2003). It is interesting to note that Gibbon adopts this view when trying to investigate the causes of the ‘decline and fall’ of the empire (Edwards 1996, 81).
- 8 Mazza 1983, 269 offers a detailed bibliography about the motif of *Roma Aeterna*. Among the vast secondary literature see in particular: Gernentz 1918; Klingner 1927; Ziegler

when Jupiter grants Rome the promise of an *imperium sine fine*, an endless ruling over the world, this idea constituted the grounds and justification for Roman imperialism, which, however, is to be dated back to the first exploits of Rome's expansionist politics of the second century BC.⁹ It is worth noting the use Virgil makes of negative particles, thus emphasizing the sense of both temporal eternity and spatial unlimitedness:¹⁰ *His ego nec metas rerum nec tempora pono, / Imperium sine fine dedi*. The fact that Rome was endowed with a divine gift of eternity allowed her civilizing mission and legitimized her pretensions to universality; once again, it is Virgil who efficaciously summarizes them when Anchises instructs his son about the future glory of the newly founded city (*Aen.* 6.851–3): *Tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos* are lines too famous to be passed over in silence.¹¹

The idea of the *Vrbs aeterna* was often expressed by means of patriotic allusions or poetical propaganda, but it became a powerful device of the Roman religious structure and theological framework. Augustus associated his cult with the goddess Roma, whose cult had been introduced during the republican age – as witnessed by Melinno's outstanding Greek hymn, and, most of all, by many numismatics and temples dedicated to both Roma and Augustus (or to *Roma aeterna* and *Venus Felix*).¹² This kind of religious involvement is to be linked with notions such as the renewal of the centuries, the golden age and the assimilation of Rome with the cosmos, as in the other Vergilian line, *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*.¹³ It is worth mentioning here also the prophecies

1946; Instinsky 1952; Opelt 1965. See also Rand 1943. The intermingling themes of *aeternitas* and *renovatio* were already outlined by Gagé 1936 and Charlesworth 1936.

9 Vogt 1929, together with the further considerations provided by Mazza 1983. *Aeternum imperium* is to be found for the first time in Cic., *Pro Rab.* 33; for poetical sources of the Augustan period see also *aeterna urbs* in Tib., 2.5.23–24; Ov., *Fast.* 3.72, and the contribution by Pollmann in this volume.

10 We are following here the perceptive suggestion by Turcan 1983.

11 Similar themes are developed also in Horace's *Carmen Saeculare*, to be considered another manifesto of Augustan propaganda: see for example, ll. 50–3: *clarus Anchisae Venerisque sanguis, / impetret, bellante prior, iacentem / lenis in hostem* (a recent commentary on this poem is provided by Thomas 2011). The civilizing mission of Rome is also expressed by the theme of “giving laws” to the subjected, which often is linked to that of clemency towards the defeated enemies (see e.g. Verg., *Georg.* 4.561; *Aen.* 4.231). This motif is a constant pattern also in later sources.

12 On the religious significance of Rome see Mellor 1981. The cult of Rome had already investigated by Lugli 1949.

13 *Ecl.* 4.5.

of the *Oracula Sybillina* that, although originating in a different milieu, display the same messianic hopes.¹⁴

Virgil's verses constitute a sort of *Leitmotiv* that winds through the entire Latin literary production of the imperial and late antique age when it deals with the theme of the eternal empire, established by virtue of divine providence.¹⁵ The two couplets were often employed as keywords to reassert the eternal rule of Rome also in later ages.¹⁶ This feeling was to be reinforced more and more by the progressive embodiment of the sovereign with the idea of empire itself and found sanction in the charismatic perspective that characterizes the later phase of the empire. Certainly, in the majority of our sources the perpetual life of Rome is often linked to contemporary expectations and depends on human factors, even though it is not uncommon to see a divinization of the city, which is often praised in hymnal tones and sometimes worshipped as a goddess (see the different cases of Melinno and, later, of Aelius Aristeides).¹⁷ There is also an emphasis on some keywords or stereotype motives, such as the supposed etymology linked to a Greek term for "strength", or the fact that Rome nurtures and unifies different peoples under her protection,¹⁸ not to mention wordplays or puns (*urbs* / *orbis*, or *amor* as mirror word of *Roma*). Besides, Jupiter's everlasting ruling had already undergone a deep transformation, insofar as Christian authors reused it to assert the new political realm of a Christianized empire.¹⁹

14 For a general outline of this kind of literature see Parker 1992; Monaca 2005; Waßmuth 2010; Brocca 2011 deals with the connections with Constantine's Greek translation of the fourth Eclogue.

15 Hardie 1986.

16 A brief but clear and precise survey about the idea of Rome from the Middle Ages to the twentieth century is provided by Vauchez/Giardina 2000 (the idea of Rome in the Middle Ages was thoroughly investigated in the learned essay by Graf 1882–83) see already Bondanella 1986; Kytzler 1972 offers a useful selection of poetical passages about Rome from Greco-Roman antiquity to contemporary times. Edwards 1996 takes into account mainly poetical sources from the Augustan and the early imperial age. A similar inquiry is still badly needed for late antiquity (see however Fuhrmann 1968; Brodka 1998; and some of the collected essays of Klein 1999); for spatial transformations in the city reflecting different ideological perspectives see Frascchetti 1999; Curran 2000; Cracco Ruggini 2003. Other general inquiries about the symbolic purport of Rome: Edwards/Woolf 2003; Larmour/Spencer 2007.

17 On Melinno's hymn see Raimondi 1995–98 and Pollmann 15–17 in this volume. Far better known is Aristeides' encomium of Rome, on which see, besides Oliver 1953, Pernot 1997; Fontanella 2007. The two latter authors probe different aspects of this oration in the miscellaneous volume on Aelius Aristeides edited by Harris and Holmes 2008. Ratti 1971 emphasized the religious values that emerge from the text.

18 See *infra*, n. 33.

19 See, e.g., ll. 541–542 in Prudentius' first book of *Contra Symmachum: denique nec metas statuit, nec tempora ponit / imperium sine fine docet*, which is an obvious *chresis* (Gnilka

It is currently acknowledged, following Pierre Courcelle and François Paschoud,²⁰ that Christian writers developed a strong sense of patriotism after the battle of Adrianople, even though feelings of loyalty towards the empire and a sort of citizenship pride were already professed in the previous decades or even centuries.²¹ Christian authors usually linked the traditional motif of the eternity or, at least, durability (expressed by means of words such as *aeternitas* or *diuturnitas*) of Rome and of its primacy over the world with the idea of a Christian empire, in which the sovereign stands as the earthly vicar of God and ‘imitates’ Him.²² By the beginning of the 5th century, therefore, the eternity of Rome came to coincide with the notion of a universal empire, established and ordered by divine providence.

Needless to say, the symbolic purport of Rome is clearly emphasized in all these sources, insofar as the eternal city was no more the political capital of the Empire. Her role, however, was by no means weakened but, on the contrary, acquired new prestige, thanks to the pontifical see and to her primacy among the Western Churches – though it should be noted that such primacy was not unanimously acknowledged in the East: for example some conciliar canons state that the see of Rome should be subject to that of Constantinople, because Constantinople is the actual capital city or, the *Nea Rhome*.²³ It is worth mentioning the effects achieved by Pope Damasus when he brought to light new monuments and contributed to stressing the role of Christian saints and martyrs by means of a powerful “rhetoric on stone”²⁴ and the creation of a one-to-one correspondence between the topography of the *Vrbs* and the geography of saints and martyrs celebrated in its churches.

[1984]): see also Döpp 1988. An antiphrastic treatment of these verses is to be understood in the *Sulpiciae Conquestio* of the so-called *Epigrammata Bobiensia*, to be dated in the fourth century AD: *aut frustra uxori mendaxque diespiter olim / imperium sine fine dedi dixisse probatur. / nunc igitur qui rex romanos imperat inter, / non trabe sed tergo prolapsus et ingluvie albus / et studia et sapiens hominum nomenque genusque / omnia abire foras atque urbe excedere iussit* (93 ff. Munari).

- 20 Courcelle 1966 and Paschoud 1967, who have now acquired the status of standard works.
- 21 The Christian idea of history culminates and has its peak in the Incarnation. It should be noted that early Christian writers display a dual attitude towards history, a negative or pessimistic one (recognizable in Commodianus, ps.-Barnabas, Hippolytus, Victorinus of Petau and partly even Lactantius [see Pollmann 30 f. in this volume]) and a positive, or neutral, one, such as that of Melito, Irenaeus, Tertullian, Origen. These problems have been extensively investigated by Siniscalco 2003.
- 22 Such as in the famous example of Eusebius, on whom see Cameron and Stuart Hall 1999, together with Sirinelli 1961 and Farina 1966. For a reassessment of the category of political theology see the considerations by Rizzi 2000 and 2009.
- 23 Mazza 1983; Irmscher 1983, from whom I derive the information about the Councils. On the imperial idea in the East see already Treitingner 1938.
- 24 Fontaine 1986; Trout 2003; Sághy 2008.

Yet, the momentous sack of Rome, when “together with the city the whole world perished”,²⁵ and the shock it caused among intellectual elites, necessarily led to a reconsideration of the notion of the endless sovereignty of Rome. Profanation of the Capitolium, which had remained inviolate for about eight hundred years (or for three hundred and fifty years, if one considers the fire the Capitol Hill suffered during the civil war between Vitellius and Vespasian)²⁶ forced people to face the idea that also the eternal city was exposed to mortal risk.

Scholars have long since investigated how Alaric's plundering of Rome was understood by contemporary historians and how it was perceived by the conscience of both pagan and Christian authors, who reacted differently to this catastrophe, in particular developing a strong meditation on the deepest and ultimate fate of human beings.²⁷ Furthermore, the crucial context of the formation and establishment of the so-called Roman-Germanic reigns in the previous century had contributed to the emergence of a different idea of Rome. Could the notion of a universal empire be possible after 410? And, if so, how could this be reconciled with the subsequent establishment of the Roman-Germanic reigns in the different regions of the West? How was Jupiter's promise about the imperishable rule of Rome and the motif of *agerasia* to be interpreted?

Generally speaking, on one hand Christian writers blamed Rome as pagan, decadent and vicious, but on the other they sponsored the idea of eternity as well, because of the pontifical see. They sometimes blended the exegesis of the Book of Daniel with traditional classic themes, asserting that the empire had been established by the will of God. Christian universalism allowed a sort of ‘dual’ citizenship, so that a Christian writer could simultaneously feel himself a citizen of Rome and a member of the Church. This idea had been already developed by the Apologists of the second and third century, but became a central tenet in Augustine, according to whose influential image Rome is endowed with strong earthly (i.e. political) values, even though universal and

25 According to Jerome's famous words, *In Ezech. lib. 1 praef., in una urbe totus orbis interiit.*

26 Tac. *Hist.* 3.72: *Id facinus post conditam urbem luctuosissimum foedissimumque rei publicae populi Romani accidit, nullo externo hoste, propitiis, si per mores nostros liceret, deis, sedem Iovis Optimi Maximi auspiciato a maioribus pignus imperii conditam, quam non Porsenna dedita urbe neque Galli capta temerare potuissent, furore principum excindi. arserat et ante Capitolium civili bello, sed fraude privata.* Horace's lines in *Carm.* 3.3.7–8, *dum Capitolium l scandet cum tacita virgine pontifex*, ought to be interpreted as an allusion to the eternity of Rome.

27 On the idea of a *terrena civitas* see already De Francisci 1948, 241. A useful collection of late antique sources pertaining to the sack of Rome is collected by Piganiol 1964. For a general reflection see also Gärtner 1998, to be supplemented with Zwierlein 1978 and Feichtinger 1998.

trans-national, in contrast to the heavenly Jerusalem, which embodies the ultimate spiritual goal longed for by Christian writers. No wonder, therefore, that the two contrasting notions of “decline and fall” and “endless empire” respectively are currently employed and often intermingle with each other.

Augustine himself is well aware of the fact that an *imperium sine fine* is impossible to accomplish because earthly reigns are as frail as every human thing. Yet:

[We] find in St. Augustine the first statement of the belief in the providential mission of the empire as a preparation for the world religion of Christianity which, centuries later, fired the imagination of Dante. Attacking the pagan belief that their empire was divinely instituted, St. Augustine points out that even if true, the pagan gods were powerless since, obviously, they had left the Romans to their fate. But, he continues, deliberately obscuring the fact that because of the barbarian eruption the empire was dissolving, the end is not fatal, nor its beginnings fortuitous since the true God had providentially created the empire in preparation for the spiritual kingdom to follow.²⁸

Augustine and, in his footsteps Medieval writers like Dante (or Joachim da Fiore), stated that the Roman empire was doomed to succeed the previous world empires by right of God, but that conquest by arms should be regarded as propaedeutical to the eventual establishment of a spiritual kingdom. Therefore the political idea of a *translatio* is completed by a spiritual one.²⁹

Whereas this theme has been investigated at greater length in historical sources, with the further involvement of the dichotomy between the linear and circular conception of time pertaining to Jewish-Christian or to Greco-Roman *Weltanschauung* respectively,³⁰ its poetical treatment remained in the shade, with the notable exceptions of Claudian and Prudentius,³¹ not to mention their most remarkable antecedents, namely the Augustan poets. Claudian and Prudentius, however, could still admire the grandeur of the empire and celebrate the Christian princes as guarantors of the Roman heritage, thanks to whose firmness the barbarian menace is averted. Albeit threatened on different fronts, both external and internal, Rome could find in herself the force to stand up and survive. To my knowledge, no one has so far attempted to investigate how poets writing after 410, in a period marked by political turbulence and the emergence of a new order, could cope with the idea of the eternity of Rome. The present

28 Klieger 1946, 485.

29 According to a widespread idea, Rome's ruling all over the world is coincident with the fourth world empire, before the final apocalypse: Mazza 1999 provides further information on the motif of the *translatio imperii*, which functions also in later centuries. See also Alzati 2001 and 2004.

30 For Salvian's case see also Lambert 1999.

31 Charlet 1986; Corsaro 2002; the new edition by Tränkle 2008 provides an up-to-date bibliography on the various issues implied in Prudentius' poem.

inquiry will focus on some different perspectives which share the common belief of the *imperium sine fine* in spite of the new historical realm, and decline it accordingly.

The ability to attract different people from different regions and unify them under her shield of laws and customs, praised by Rutilius Namatianus in his nostalgic and deeply pagan-inspired poem, is surely one of the reasons that allowed Rome to survive despite undergoing a deep transformation. So far, however, few scholars have remarked that in the mid-second century Rome was celebrated by the famous Greek rhetorician and sophist Aelius Aristides as the mother of citizens all over the world – an idea that already finds its roots in late republican debates about citizenship, and that became officially a tangible reality with Caracalla's *constitutio* of 212.³² Invoked by Rutilius as *regina pulcherrima mundi*, nurturer of men and gods, her divine origins being underlined by a Lucretian borrowing, Rome embodies the ideas of *honor*, *virtus*, *clementia*, *mores*, *imperium*, *consilium*, *iudicium*, and *gloria*, by which men are allowed to be closer to heaven. Many recent interpreters have demonstrated convincingly that Rutilius' eulogy of Rome marks the transition between the old and the new conceptions of the city. Indeed, the 'hymn' displays a sad awareness that cities are also destined to perish – as Rutilius repeats while contemplating the ruins of the lesser known Tuscan city of Cosa. Rome, therefore, stands as a touchstone with other, less famous, cities, but pessimistically condemned to the same disastrous fate.³³ It is well known (and therefore I will only mention it briefly) that, like many cultivated pagans of his age, Rutilius held the Christian religion – which substituted the ancient gods – responsible for the barbarian invasions and the destruction of Rome. A key passage – though often underestimated – is provided in the violent invective against Stilicho, attacked as "traitor of the state" (2.42): *proditor arcani imperii*, which could perhaps be interpreted in the sense that Stilicho had revealed the secret name of Rome to his barbarian allies, thus allowing the evocation of her secret tutelary gods and the subsequent defeat – an hypothesis, however, as speculative as it is fascinating.³⁴

32 This problem has been recently reconsidered by Marotta 2009, with further bibliographical information. Raggi 2006 explains at greater length a practical case involving the question of double citizenship in the late Republican period.

33 On Rutilius' passage see the extensive contribution by Schierl in this volume. Hymnological motifs have already been outlined by Lana 1987 and Squillante 2007, whereas the passage on Cosa has been investigated by Brugnoli 2004.

34 Boano 1948; Varadi 1968; Ferri 2010 and De Martino 2011 deal at greater length from a religio-historical perspective with the theme of a 'secret name' of Rome. The motif of a *translatio imperii* endowed with religious significance, especially as far as the traditions relating to the Palladium are concerned, is investigated in the perceptive article of Ando 2001 (see also Cracco Ruggini 1983 and Frascchetti 1999, 65 ff. and Borgognoni,

Dramatic or even catastrophic events during the fifth century are therefore assumed as a starting point to establish a new perspective of identity, as is shown in the Roman/barbarian dialectic. It is interesting to note that as Rutilius imitates some passages in Claudian, so does Sidonius Apollinaris, who, furthermore, can also avail himself of Rutilius. Sidonius provides a remarkable case, which, however, has been much less investigated: indeed, Sidonius is a difficult source to deal with, insofar as his elaborate poetry is involved and obscure, resulting in a mix of stylistic mannerism and censures, motivated, in Ralph Mathisen's words, by 'political prudence'.³⁵ Both these features impugn his reliability as a historical source somewhat or, at least, compel us to decipher his 'rhetorical codes'.³⁶ Classical reminiscences intermingle with allusive hints to present affairs throughout Sidonius' entire production and result in an obscuring effect. Far from being an attempt to mislead or deceive his audience, however, Sidonius is driven by the "desire to represent in traditional terms a world which is changing to such an extent that a new vocabulary is required".³⁷ In some respects, his poetics come very close to that of Merobaudes, not only because they share the same patterns of encomiastic literature, but also because they deal with similar problems concerning the emergence and the political legitimization of a military aristocracy.³⁸

In Sidonius too, it is possible to see an aim at reconciling past and present that contributes to strengthen future hopes, in spite of the current circumstances. Interpreters have pointed out perceptively that the antithesis *vetus / novus* underpinning his whole work provides an understanding of how late antique society perceived its past and confronted its future: "Although Sidonius, in using examples from the past as comparison with present or future actions, appears to wish to recreate the past, he is also aware that too much has changed to make this possible or, perhaps, even desirable".³⁹

forthcoming). The Palladium legend as narrated in Ovid is discussed by Edwards 1996, 62.

35 Mathisen 1979.

36 Consolino 1974.

37 Watson 1998, 181.

38 One of the best treatments of Merobaudes' poetry can be found in Clover 1971. See also Mazza 1984; Bruzzone 1999; Merobaudes' first poem, to be dated in the early 440 s, has been read as reflecting imperial propaganda on the events of 425 and 437. What is more interesting in Merobaudes' poetry is the *ekphrasis* of a fresco on the ceiling of a chamber, probably in the royal palace at Ravenna, and therefore it "presents two levels of imperial propaganda on dynastic and military issues: the original fresco or mosaic and the poem describing it" (Gillett 1993, 27). For the use of ekphrasis as panegyric device see the considerations the present writer put forward in Tommasi 2010a. The same Merobaudes, on the other hand, employs some stock motifs of Roman encomiastic literature when dealing with the overthrowing of the barbarians (see *Pan.* 1, fr. IIA and *Pan.* 2.27 ff.).

39 Watson 1998, 194.

In the panegyric for Avitus, a particularly meaningful example is the skilled use of Rome's prosopopoeia.⁴⁰ The passage shows patent echoes not only from some *loci classici* in Claudian, but also from Rutilius Namatianus – himself a Gallic aristocrat who wrote just after Alaric's plundering of Rome. As clearly emphasized by Nicoletta Brocca, the link with Rutilius functions as a way to reassert the loyalty of the Gallic aristocracy – or at least, part of the Gallic aristocracy – towards Rome.⁴¹ Unlike the Claudian model, partly followed by the same Rutilius, the city of Rome is described as an old dowager and her long, lavishly redundant speech evokes many glorious figures of the past. Sidonius' aim, in fact, is to legitimize the newly proclaimed Avitus, who, incidentally, was also his father in law, and to pave the way for the acceptance of a Gallic emperor and his barbarian supporters.⁴² Yet, the contrast between Rome's description as a dowager and her regained youth thanks to Avitus, notwithstanding some topical features, is central to understanding the entire work. The scene is placed in the final peroration of the poem, before the powerful conclusion that the Fates "drew out with their whirling spindles a golden age".⁴³ The originality of these verses, to be compared with a parallel passage in Claudian,⁴⁴ lies in the paradoxical *pointe* against Valentinian III and the theme of the *principes pueri*: *laetior at tanto modo principe, prisca deorum, / Roma, parens, attolle genas ac turpe veternum / depone: en princeps faciet iuvenescere maior / quam pueri fecere senem* (595–98). An old sovereign like Avitus, who was about sixty when he ascended the throne, is therefore able to rejuvenate Rome, whereas a cowardly adolescent like Valentinian III caused her downfall.

Furthermore, one must stress the comparison between Avitus and Trajan: in lines 116–118 Rome asks Jupiter to give her a new ruler as mighty and good as Trajan had been. In choosing the example of Trajan, Sidonius aimed at linking

40 Generally speaking on this rhetorical device see Paxsons 1994 and Roberts 2001 on the rhetorical prosopopoeia of Rome in later poetry. Bonjour 1982 already investigated personifications in Sidonius' poetry. The same theme has been developed by F.E. Consolino in a forthcoming article (of the same scholar see Consolino 2002, on Claudian).

41 Brocca 2003–2004.

42 Avitus had been proclaimed emperor in July 455, just after the momentous events of Petronius Maximus' violent death and the Vandal sack of Rome. The panegyric for Avitus was delivered in Rome at the beginning of A.D. 456. For further information on that momentous event see Tommasi (forthcoming).

43 Cf. ll. 600–602 *felix tempus nevere sorores / imperiis, Auguste, tuis et consulis anno / fulva volubilibus duxerunt saecula pensis*. Here and in the following quotes we employ the English translation by W.B. Anderson (1936).

44 Cfr. Claud., *Gild.*, 208–212: *dixit et adflavit Romam meliore iuventa. / Continuo redit ille vigor senisque colorem / mutavere comae. solidatam crista resurgens / erexit galeam clipeique recanduit orbis / et levis excussa micuit rubigine cornus*.

Avitus with both Trajan and Theodosius, insofar as Trajan, unanimously praised as *optimus princeps* according to the tradition, was strongly connected with the Theodosian dynasty, because of the common Spanish origin and because of the encomiastic significance implied in the praise of both these sovereigns.⁴⁵ What is more, Sidonius relies on some sources stating (though somewhat erroneously) that Trajan became emperor during his old age, so that he is able to establish another celebrative link with Avitus.

Sidonius' skilful rhetoric allows him to deal with other encomiastic patterns, which are resumed and arranged in order to express the idea of Rome's everlasting domain. One of the most astonishing peculiarities in the panegyric for Avitus is surely the long gallery of events derived from the glorious Roman past. Such an insertion of historical details recalls some parallel passages in Claudian or in Prudentius' *Contra Symmachum*: in all likelihood these poets relied on rhetorical handbooks, albeit they all provided a complex and somewhat ideologically oriented reworking of their sources and an attempt at adapting them to contemporary facts.⁴⁶ On the other hand, Sidonius chooses to revive some stock metaphors in order to underpin his idea of Rome. In the preface to the Panegyric, written as usual in elegiac couplets, he hints at the mythical struggle between the Olympian gods and the giants, which was usually employed to reassert Rome's triumphs over her enemies,⁴⁷ so to pave the way for equating his laudatory addresses to Avitus with an epic gigantomachy; lines 581 ff. dealing with the triumphs of Hercules should be read in a similar way.

The greatness of Rome is celebrated also by means of a deeply symbolic image, that of the phoenix, which is hinted at in lines 353–56 (and more extensively in *Pan. Anth.* 407–17, although without the political significance).⁴⁸ It is possible to suggest that here the poet establishes a connection between the image of the bird resurrecting from its ashes and Rome recovering from her

45 This is clearly expressed in Claudian: see e.g. *In Ruf.* 1.51 and *De cons. Stil.* 2.52 ff. In both these passages Mazzoli 2011 highlighted some references to Seneca's *De clementia*.

46 Tommasi (forthcoming).

47 Tommasi 2007, 187 ff.

48 The two passages sound: *Sic cinnama busto / collis Erythraei portans Phoebeius ales / concitat omne avium vulgus; famulantia currunt / agmina et angustus pennas non explicat aer;* and *Est locus Oceani, longinquis proximus Indis, / axe sub Eoo, Nabataeum tensus in Eurum: / ver ibi continuum est, interpellata nec ullis / frigoribus pallecit humus, sed flore perenni / picta peregrinos ignorant arva rigores; / halant rura rosas, indiscriptosque per agros / fragrat odor: violam, cytisum, serpylla, ligustrum, / lilia, narcissos, casiam, colocasia, caltas, / costum, malobathrum, myrrhas, opobalsama, tura / parturiunt campi; nec non pulsante senecta / hinc rediviva petit vicinus cinnama Phoenix.* On the symbolic purport of the phoenix, besides the classical inquiry van den Broek 1971, see now Furbetta forthcoming. A perceptive observation already in Kantorowicz 1955, 88.

ruins – the city that is fated to “flash forth out of her calamities; since from her very beginning it hath been her fixed destiny to grow greater by misfortunes”.⁴⁹

Finally, the theme of the returning golden age characterizes all three panegyrics written by Sidonius, whose immediate model is to be found in Claudian.⁵⁰ Whereas the image of the already accomplished *fulva ... saecula* meaningfully concludes the poem dedicated to Avitus, this possibility is evoked either as a wish or a promise in the other poems: the Earth herself endows Anthemius with the foretelling of a golden age⁵¹ and his own birth or infancy is accompanied by marvels or prodigies – the same propitious omens that shone on other famous infants.⁵² The same ideological motif is also resumed in the panegyric for Majorian (ll. 68–369), where the traditional pattern of the rivalry between Rome and Carthage is adapted to the different situation, because Africa herself, in a long peroration, complains of being subjected to the Vandals. The war between the empire and the Vandals becomes the fourth Punic war, therefore evoking one of the most heroic pages of Roman history.⁵³ Furthermore, the same device had already been employed by Claudian in his

49 In lines 5–7: *quae sicut mersa nitescunt / adversis sic Roma micat, cui fixus ab ortu / ordo fuit crevisse malis*, Brocca 2003–2004 rightly stresses a reminiscence from Rutilius Namatianus 1.140: *ordo renascendi est crescere posse malis*. She also suggests that lines 10–11: *iam necte bifrontes, / anceps lane, comas duplicique accingere lauro* are inspired by Rutilius 1.115–116, *erige crinales lauros seniumque sacrati / vertici in virides Roma recinge comas*. Moreover, Anderson outlines a parallel with *Pan. Mai.* 63, *tua nempe putatur / surgere fata malis et celsior esse ruina*, which are, in turn, inspired by Hor., C. 4.4.65–69: *merses profundo, pulchrior evenit; / luctere, multa proruet integrum / cum laude victorem geretque / proelia coniugibus loquenda*.

50 Claud., *De cons. Stil.* 2.334–5: *tincta simul repetito murice fila / contulimus pensis et eodem nevimus auro*.

51 See ll. 102 ff.: *cunabula vestra / imperii fulsere notis et praescia tellus / aurea converso promisit saecula fetu. / te nascente ferunt exorto flumina melle / dulcatis cunctata vadis oleique liquores / ipse per attonitas baca pendente trapetas. / protulit undantem segetem sine semine campus / et sine se natis invidit pampinus uvis / hibernae rubuere rosae spreto rigore. / lilia permixtis insultavere pruinis*. As is clear, these verses are inspired by the miraculous infant of Virgil's fourth Eclogue. The theme of ‘eternal spring’ described in *Pan. Anth.* 133 ff. might probably be read in the same way: *imperii ver illud erat; sub imagine frondis / dextra per arentem florebant omina virgam*. Generally speaking, the description of the flowers that spontaneously grow in spite of winter and snow is a current pattern in hagiography as well (see for example the dead body of Eulalia covered with flowers in the final lines of Prudentius' *Peristephanon* 3).

52 Among these it is worth quoting lines 114 ff., with the reprise of Ascanius' prodigy in *Aeneid* book 2, when a sudden flame cracked out on the infant's head: as we discussed in Tommasi 2006 this omen can be traced back to a Indo-European pattern.

53 This impression is reinforced by the fact that some passages in this work are patently modelled on Silius' description of Hannibal crossing the Alps, as Brolli 2003–2004 demonstrated. Curiously enough, the motif of the fourth Punic war was employed by Fascist propaganda when launching the African campaign in 1936.

'African' poem on Gildo's war. This parallel covers the same role as the catalogue in the poem for Avitus did. In a similar way, Rome is described as redundantly accompanied by the provinces constituting her lavish cortege. Once again, the catalogue of tragic and threatening events (Porsenna, Brennus, Hannibal; the debauched emperors) in lines 67 ff. and 316 ff. functions as a way to stress the peaceful reign of Theodosius (ll. 109, 354).

Likewise, Dracontius cannot help avoiding reminiscences from classical history and authors. Even though his poetry does not contain any explicit hints at the eternity of the empire, it is possible to outline few allusions in his long poem *In Praise of God* as well in his minor works. As we discussed elsewhere,⁵⁴ Dracontius wants to offer a broader and, so to speak, universalistic perspective to his audience by providing exemplary characters from Greek and Roman history. He chooses historical or mythical figures that were already praised in classical antiquity for their heroic virtue and strength or for their patriotism. These examples were, of course, part of a common body of learning, insofar as they were taught in school and were easily read in manuals or similar works like Valerius Maximus' *Dicta and Facta Memorabilia*, but Dracontius often inserts them in the literary texture with a didactic purpose, usually counterbalancing them with the Biblical model. Following a traditional consuetude, examples are therefore used to back didactic concerns, even though no one can deny the rather simplistic moral lying behind them. It is worth noticing, however, that in some respects the poet shows a moral condemnation. In fact, he blames some of these characters for pursuing mundane glory only and therefore seeking in vain. At the same time, a dark and gloomy image seems to emerge here and there: an interesting hint is provided in book two, where Dracontius parallels the first Biblical homicide, that of Cain and Abel, and the primordial fratricide committed on the boundaries of the newly founded city of Rome. But in the same section, Rome is also evoked by the shadows of Caesar and Pompey and the civil war.⁵⁵

His profane poems show a different treatment of the subject. Examples and *loci communes* from the Roman past are inserted in a poem structured as rhetorical controversy as well (n. 5), even though the general impression is that of a composition deeply influenced by the scholastic background underlying it. The catalogue of the tyrants or the reminiscences of archaic times has to be understood as a self-conscious rhetorical and erudite display.⁵⁶ Conversely, in spite of a similar structure, the gallery of merciful sovereigns recorded in a long

⁵⁴ Tommasi 2010b.

⁵⁵ 2,301–02, lines that are perhaps to be connected with Verg, *Aen.* 6.830–31 and Luc., 1.94.

⁵⁶ A challenging reading of this passage is provided by Bureau 2006.

section of the *Satisfactio* (ll. 175–195) is meant to move the Vandal king so that he would release the poet from prison.

To sum up, in his Roman pride as an authoritative writer from the second most important city in the West, Dracontius cannot help avoiding reminiscences from classical history and authors. In doing so, however, Dracontius aims at promoting the everlasting values of *Romanitas* and civilization and attempts at integrating such culture into the new realm of the Vandal kingdom.⁵⁷ Moreover, it is worth stressing that in two prefaces (n. 1 and 3) the poet explicitly praises the ability of the Roman school and culture to attract also the newcomers: *qui fugatas Africanae reddis urbi litteras / barbaris qui Romulidas iungis auditorio* (1.15 ff., addressed to his friend the grammarian Felicianus); and *qua praeduce dictor / antistesque tuus, de vestro fonte, magister, / Romuleam laetus sumo pro flumine linguam / et pallens reddo pro frugibus ipse poema, / Tu mihi numen eris, si carmina nostra levaris, / nam tua sint quaecumque loquor, quaecumque canemus* (3.17 ff., to the same Felicianus).⁵⁸ What is more meaningful, I think, is that the eternity of Rome is praised in so unexpected a place as an epithalamium, where the motif of Mars raping Rhea Silvia ends with the bright image of the long lasting rule of the city and the deification of the Senate: *Vel quibus, ipse furor, Mars est accensus amore, / Vesticulae niveos peteret cum virginis artus / ut daret aeternum Romana in saecula Quirinum / et post fata deos faceret super astra senatus*.⁵⁹

Finally, the theme of the empire and the transformations it underwent is central in Corippus, who is unanimously considered one of the last Western authors. Often regarded until recent times as a minor author by scholars of Latin literature, Corippus is nonetheless used as a reliable source by historians, jurists, and art historians, because of the information he provides about courtly ceremonial.⁶⁰ Furthermore, his personal vicissitude recalls, though on a minor scale, the translation of the empire – in fact he moved from Africa to Constantinople, where he became if not the official courtly poet, one of the cantors of Justinian's successor (his case can be paralleled to that of Priscian of

57 De Gaetano 2009 illustrates other cases that testify Dracontius' reemployment of school examples and images from the Roman past – even though the idea that Roman education acted as a barrier to avert the Vandal menace seems not entirely convincing. In Tommasi 2009 the present writer discussed the parallel case of secular poetry in the *Latin Anthology* as a rhetorical device to celebrate the new Vandal sovereigns and to build a bridge between the two cultures.

58 See Bureau 2006 and Wolff 2009. I would like to note that the same image of the source and the river is employed also by Corippus in the panegyric to Anastasius (ll. 15 ff.), whereas the 'divinization' of the addressee goes back at least to Lucretius and his encomium of Epicurus.

59 *Epit. Ioannis et Vitulae* 21 ff. Textual issues are discussed by Wolff in his edition (Paris 1996), *ad loc.*

60 For an up-to-dated bibliography on Corippus see Riedlberger 2010.

Caesarea, about fifty or sixty years before).⁶¹ If his *Iohannis* witnesses to the transformations provoked by the impact of Byzantine rule upon North Africa after the defeat of the Vandals in AD 533–34, his *Panegyric* sketches out some characterizing motifs of the Byzantine empire, foreshadowing in many respects Medieval ideas about sovereignty and the relationship between political power and religion.⁶² As a professional writer, his poems raise questions of patronage: Corippus cannot be treated as a simple armchair poet, but one must underline the real political nature or purpose in his work.⁶³ The *Iohannis* constantly praises Justinian and the Byzantine as the direct heirs of the Roman Empire. It is particularly meaningful that Corippus calls them Romans, as Byzantium is the ‘nova Roma’ – this is current, however, in many Greek sources and will become a stereotype in Byzantine writers. Furthermore, there are some hints at exemplar figures of Roman history, which can be considered as a device to underline the strict symbolic relationship between the two *partes imperii*, even though by the time of Corippus their diversity had resulted in a gap almost impossible to bridge.⁶⁴

It is worth recalling here a remarkable passage in Sidonius, where Constantinople is likewise praised as the Eastern Rome: these verses come from the Panegyric of the newly designated emperor Anthemius and represent a patent celebration of his Byzantine lineage. In lines 30 ff. Byzantium is addressed in these words and is subsequently praised in precious style as a blending of Europe and Asia: *salve sceptrorum columen regina Orientis / orbis Roma tui, rerum mihi principe misso / iam non Eoo solum veneranda Quiriti / imperii sedes, sed plus pretiosa quod extas / imperii genetrix*.

Coming back to Corippus, consideration of the *Iohannis* cannot be divorced from its historical background and in this sense the numerous panegyric hints, which emerge here and there can be easily explained. The strong ideology that permeates the *Iohannis* and much more so the *Panegyric*, offers a confirmation of the ‘providential’ reading of the Byzantine empire: the two poems deal with questions such as imperial ideology and the role of the *christianus princeps*, which had already been the topic of some poems by Prudentius; they also

61 On verse panegyrics in Latin see now the detailed monograph by Schindler 2009.

62 Some of these aspects are outlined by the present writer in Tommasi 2002.

63 We are following here some seminal suggestions by Cameron 1982 and 1983.

64 For example in the *Iohannis*, when the *tribunus* refers Stutias’ last words before dying, a rhetorically shaped speech which appeals to the readers’ feelings in regretting his guilty disloyalty, he recalls Catiline’s fault (used as a negative example in African writers such as Tertullian and Augustine); also the famous example of the Decii, the three cognate heroes who committed an act of *devotio* and immolated themselves for the safety of Rome (Liv. 7.9 and 10.28 and Cic. *Tusc.* 1.37 and *de Fin.* 2.18) is mentioned in the poem and was probably suggested by the Virgilian *Heldenschau* or by Claudian, who employs it four times.

outline the idea of a providential kingship in which the human sovereign is the vicar of God on earth (it is perhaps worth noting that the same concept is expressed in lines 109 ff. of Dracontius' *Satisfactio*).

A central idea in Corippus' poem is that Byzantine success was guaranteed by their righteousness and ratified by divine favour (see for example *Laus* 3.333: *Res Romana Dei est, terrenis non eget armis*).⁶⁵ According to his predilection for repetition of key words and concepts, the poet displays basic tenets like victory, triumph and glory already in the prooemial sections. A particularly meaningful example is provided by the description of Justinian at the very beginning of the *Iohannis*. The emperor is exemplified on the Virgilian Jupiter, grave and solemn, concerned for the misfortunes of the empire, and of Africa in particular (1.48 ff. to be compared with *Aen.* 1.227). To understand Corippus' idea of the empire, it is worth quoting a longer passage in the same book one. It deals with the motif of the golden age, for Peace and harmony now are allowed to rule all over the world, thanks to Justinian, who is assisted by Victory (1.10 ff.):

*Reddita pax Libyae bellis cessantibus astat,
certior et geminis fulget Victoria pinnis.
Iam Pietas caelo terras prospexit ab alto.
Iustitia comitante simul Concordia mundum
laeta fovens reficit, geminis amplexa lacertis.
Has inter medius solio sublimis ab alto,
Iustiniane, tuis princeps assurge triumphis,
laetus et infractis victor da iura tyrannis:
inclita nam cunctos calcant vestigia reges,
laetaque Romano servit iam purpura regno,
sub pedibusque tuis victus prosternitur hostis,
et gentes fera vincla ligant, nodoque tenaci
post tergum implicitas stringunt retinacula palmas.*

The idea of the golden age is one of the links with the poetry of the Augustan age and therefore it possesses a precise ideological meaning. The imitation of Virgilian motifs is patent from the opening line of this passage, where the poet employs the precious adjective *Aeneadae*.⁶⁶ But the link between the Eastern empire and that founded by the Trojan hero is explicitly put forward in a passage, which is, moreover, interesting for its metatextual references: 1.181 ff.:

65 Significantly enough, these verses (which are part of the emperor's reply to the proud legacy of the Avars) are preceded by a variation on the well-known Virgilian motif: *Sanctum hoc imperium toto sic floruit orbe, / bella gerens pacemque tuens. Nos more parentum / pacem diligimus, numquam fera bella timemus. / Pax est subiectis, pereunt per bella superbi. / Parcimus innocuis, sonti non parcimus ulli.*

66 For a detailed commentary on this section see Vinchesi 1983. It is worth stressing here that the comparison between the poet and his hero is already underlined by Sidonius in the Preface to the Panegyric for Majorian.

Aeneas proavus, celsae quo moenia Romae / nomen et imperii praeclarum auctore refulget, / atque tenet latum dominantis foedere mundum.

A stock motif, that of the defeat of the barbarians, is also employed. This is one of the key concepts of the whole poem and can be compared to other contemporary documents, such as inscriptions or legal decrees.⁶⁷ We can also refer to lines 284–5 in book three (the golden section of the book): *gaudia post luctus terrae donastis amicae, / dum premitis gentes, totum dum vincitis orbem*; and to lines 148 ff. in book one: *Hic pietatis amor subiectis parcere nostrae est, / hic virtutis honos gentes domitare superbas*. They clearly recall Virgil's verses about the ruling of mankind, the disposition of peace and the taming of the proud.

Likewise, the account of John's triumphal entry into Carthage of 546 (6.68–103) is a carefully composed passage which helps the articulation of the poem. The scene is at the same time vivid and impressive, solemn and artful, like the almost contemporary artistic production of diptychs or raised-reliefs. In any case, the Carthaginian *entrée* reinforces above all the desired impression of Byzantine success; and at the same time, it is intended to demonstrate that the splendour of Roman pageantry had returned to the province, with all its implications of imperial victory. This passage invites comparison not only with the near-contemporary descriptions of the entry of Theodoric into Rome in 500, or the return of Fulgentius and other Catholic exiles to Carthage in 523, but, most of all with the imposant Constantinopolitan triumph of Belisarius, which took place ten years before and which is briefly recalled at the beginning of book three.⁶⁸ The culmination of the procession in a church is intended to underline the religious favour enjoyed by the Byzantines: the same device would be employed by Corippus in his second poem.

Indeed, it is nothing more than a mere surmise that the delivery of the *Iohannis* granted success and glory and that the general John, or someone else, recommended the poet to Justinian and introduced him at the imperial court. His technical proficiency, together with a powerful patron, enabled him to emerge as the poet of the new regime, when, two decades later, he wrote on behalf of the winning party in the struggle for power on the death of Justinian,

67 See for example *Cod. Iust.* 1.27 and *Novell.* 37 (535). A remarkable metrical epigraph dating to the second half of the sixth century is edited and discussed by Modéran 1996 (now in *AE* 1996, n. 1704). It seems worth quoting the text in its entirety, for many expressions come very close to Corippus' style and ideas : *Hoc opus imperium felix has praestitit arces / magnanimumque etiam Solomonis iussa dedere, / cui paruit Nonnus, qui condidit ista tribunus. / Vrbs domino laetare pio, iamque aspice quantis / Es subducta malis, quantoque or[n]ata decore. / Maurorum tandem recipis subducta timore / Censuram, statum, cives, ius, moenia, fastus; / Atque suum nomen posuit <t>ibi regia coniunx, / Iu<s>tiniani manu Maurorum gente fugata, / omnia tempus [h]abent: flebant et <t>em [por]a gentes.*

68 As stated by McCormick 1990.

developing the subject with all the confidence of an insider. Therefore, the history of Latin-speaking Africa concludes, as we said, with a migration to the East and the fate of Rome became the same as that of Byzantium, the 'new Rome'.

In his second poem, the accession of Justin II is celebrated with strongly laudatory terms, though Corippus offers an interesting and original treatment of some motifs. A brief hint at the city of Rome is set in the description of Justinian's funeral robe, which the present writer examined elsewhere from an artistic point of view.⁶⁹ The emperor himself is depicted in the act of the 'calcatio' over the barbarians, surrounded by the personifications of Africa and Rome. The resulting effect is a highly symbolic one, which recalls the same imagery that appears on the base of Arcadius' column. Rome is here addressed as old (surely in opposition to the 'new' Rome, Constantinople) and designated as "ancient parent of empire and liberty", perhaps with an echoing of Rutilius Namatianus' 'jeu de mots', *altricemque suam fertilis orbis alat* (1.146).

Besides the many ideological motifs, often expressed by means of descriptions, such as that of the throne or that of the silver plates with the triumph over the Vandals (in book three), the poet endows some acts of the court ceremonial with strong symbolic significance. According to a predilection for Roman classical antiquity which is common to many writers of Justinian's age, long since sketched out by scholars, Corippus employs images drawn from his models, though conferring them with a new nuance. These accounts are endowed with a strong symbolic interpretation. The first one is the ceremony known as 'lever du roi', which has its roots in ancient military customs. This passage is a clear example of the theme of cosmic kingship investigated at greater length by H.P. L'Orange:⁷⁰ the emperor, raised on a shield, is compared with the sun, so that an explicit comparison with the light overwhelming darkness is to be established. The second one is an elaborate simile that concludes book one. It subsumes the old myth of the immortal phoenix and adapts it to the Christian emperor by means of the intricate image of the 'holy iota' (the initial letter of the name Iustinus).⁷¹

*Ales ut exustos cum phoenix innovat artus
a busto rediviva suo, concentus in unum
stans avium spectat solem solisque volucrem,
dum veniat, regemque novum clamore salutant:*

69 See Tommasi 2010a, which I am summarizing above.

70 L'Orange 1953, who stresses that light symbolism assumes a deeper significance due to the strong insistence on light and solar themes to create a sort of imperial theology. On the so-called 'lever du roi' see the magisterial inquiry by Kantorowicz 1963.

71 As noted by Cameron 1976, 148 this letter alludes not only to the very name of the two emperors, but to the idea of righteousness too. Justin's monogram on coins emphasized the letter I by representing it as longer than the others.

*sic decus imperii, sanctum sic iota resurgens
 exortum est de fine suo, seniumque reponens
 nominis et recti Iustino in principe vivit
 Iustinianus apex; domini sic vulgus amore
 undique conveniens laetarum more volucrum
 'tu vincas, Iustine!' canunt, ingensque tumultus
 crescit, et Augusta luctus discessit ab aula
 laetitia veniente nova. Vox excitat omnes,
 omnia Iustino praebeant elementa favorem,
 omnia congaudent, omnes clamore vocati
 conveniunt proceres: lux sacra palatia complet.*

Once again, the image of brightness (expressed by the dawn illuminating the sacred rooms in the palace) is emphatically placed at the end of a carefully structured passage, where the court dignitaries are compared to the feasting birds surrounding their chief and the imperial succession from Justinian to his nephew is read as an ideal continuity by choosing the example of the mythical bird resurrecting from its ashes. It is possible to suggest that Corippus is inspired by Sidonius, but even more by Claudian, who employed the same idea of rejoicing birds to describe the jubilant crowd welcoming Stilicho.⁷² Corippus wants to instill in his audience the idea of harmony unanimously professed by all people⁷³ towards the emperor, whose analogy with the sun is reinforced by the well-known notion that the phoenix is a solar symbol as well.

The same insistence on harmony recurs in a curious passage, which has no explicit relationship with the idea of Rome, but nevertheless is meant to stress the unity of the state and the citizens that allows the Roman state its power and might. It is worth a brief mention in the present paper because it seems one of the first (if not the earliest one) attestations of the poetical treatment of the 'organic analogy' or 'body-state' metaphor, that in Latin had found a sort of consecration in Menenius Agrippa's famous apologue. Attested as early as Aesop, the story recalling how the various limbs quarreled for supremacy was employed in rhetorical or philosophical sources, such as Plato, to equate the state with the body. The "biological truth that an organism can be healthy only when all its organs are acting in unison and none takes precedence", leads to the consequence that "as in the human body health is present only when all organs are working well together, so in the body political or ecclesiastical ill health

72 Cf. *De cons. Stil.* 2.414 ff.: *sic ubi fecunda reparavit morte iuventam / et patrios idem cineres collectaque portat / unguibus ossa piis Nilique ad litora tendens / unicus extremo Phoenix procedit ab Euro, / conveniunt aquilae cunctaeque ex orbe volucres, / ut Solis mirentur avem; procul ignea lucet / ales, odorati redolent cui cinnama busti.*

73 In the cry "might you win" it is possible to see the attestation of an actual custom recorded also in later sources such as the *De caerimoniis*.

(disease = dissension) results from disharmony among its diverse elements”.⁷⁴ The insertion of such *exemplum* should not be considered a mere diversion⁷⁵, but recovers a deeper significance, insofar as it is applied to the ordered ruling of the world and to the political hierarchy (2.185 ff.):⁷⁶

*Pluribus ex membris animal conponitur unum,
sed caput est, quod membra regit. Deus ergo creator
componens hominem †natus† <...>
omnibus ut membris caput imperet. Utque regantur,
coniuncta est capiti sapientia, corporis arcem
quae retinens oculis speculetur membra serenis,
et quoscumque videt vigilant lumina sollers
peste laborantes subiecti corporis artus
sanet, et infestos pellat medicamine morbos.
Romanum imperium corpus bene ponitur unum
compositum multis, quod fas est dicere, membris.
Nos sumus ergo caput solidati corporis huius.
Huic sacro capiti facta est Sapientia consors,
quae mihi commissum pariter regat inclita mundum
<sede> sedens una. Vos <o> mihi proxima membra,
conscripti patres, nostri spes maxima regni,
vos estis pectus, vos brachia verticis huius,
quorum consiliis quorumque laboribus usa
publica res domuit gentes et regna subegit.
Summa regendarum cura est mihi credita rerum.
At quia subiectum nostrum est disponere mundum,
nos etiam vobis curas committimus orbis.*

Corippus surely bears in mind not only Menenius Agrippa's story, which had been used as *exemplum* by many subsequent writers, but is also inspired by the numerous hints at this biological metaphor in Pauline epistles.⁷⁷ The resulting idea is that the empire is a whole body and that it draws its force from that very unity and unanimity.

74 The story is recorded in Livy, 2.32 and Dion. Hal., 6.86.1–3: among modern authors, after Nestle 1926, see Hicks 1963 (from whose papers the citations are derived) and Hoefmans 1992 (who does not mention Corippus when dealing with the fortune of this story). Moorwood 1998 deals with a similar passage in Virgil, but notes that there the mention of Menenius Agrippa and the apologue is omitted because it seemed unfitting for an epic poem.

75 A similar case in a writer contemporary to Corippus (though a historian, not a poet), namely Procopius of Caesarea, is discussed by van Dijk 1994: the paper investigates how the insertion of apologues or fables in Procopius' narrative endows moral concerns.

76 Kantorowicz 1955, 80 ff. outlines other references in later texts, mainly juridical literature. Particularly meaningful is the equation *fiscus* (treasury) – stomach, which becomes a constant pattern also in subsequent sources.

77 1 Cor. 12:14 and 25–27; Rom. 12:14–15; Col. 1:18 and 2:19.

The notion of the steady durability of Rome seems, therefore, a standard one, at least in poetical sources, which deal with it by varying on stock themes. One can incidentally observe that all these authors seem to reflect also a 'provincial' perspective – namely they wrote from peripheral regions. This might perhaps explain some features recurring in that kind of poetry, which seems strongly conservative and pervaded by nostalgic feelings. The imperial idea and its everlasting character function as both a wish and an expectation. At the same time it endows encomiastic patterns, which result in the celebration of the new emperor or sovereign. Rulers may change, but the state is destined to last eternally, whether in the actual Rome or in the 'translated' one.⁷⁸

Indeed, this is the same feeling already prefigured in two passages of Tacitus – an author whose genius foreshadowed the perils and the crisis the empire would to suffer during its 'obscure ages', which lead Rome to undergo a progressive and irreversible transformation⁷⁹. The pensive emperor Tiberius, while considering the vicissitudes of his family, could state that "There was no need of examples from the past, showing how often the Roman people had patiently endured the defeats of armies, the destruction of generals, the total extinction of noble families. Princes were mortal; the State was everlasting" (*Ann.* 3.6: *nil opus vetustioribus exemplis, quotiens populus Romanus cladis exercituum, interitum ducum, funditus amissas nobilis familias constanter tulerit. principes mortalis, rem publicam aeternam esse*). And, in a lesser known passage, the debauched Otho spurs his guest by exclaiming:

What! Do you imagine that this fairest of cities is made up of dwellings and edifices and piles of stones? These dumb and inanimate things may be indifferently destroyed and rebuilt. The eternal duration of empire, the peace of nations, my safety and yours, rest on the security of the Senate. This order which was instituted under due auspices by the Father and Founder of the city, and which has lasted without interruption and without decay from the Kings down to the Emperors, we will bequeath to our descendants, as we have inherited it from our ancestors. For you give the state its Senators, and the Senate gives it its Princes[.]

(*Hist.* 1.84: *quid? vos pulcherrimam hanc urbem domibus et tectis et congestu lapidum stare creditis? muta ista et inanima interciderere ac reparari promisca sunt: aeternitas rerum et pax gentium et mea cum vestra salus incolumitate senatus*)

⁷⁸ It is worth recalling also the words of a modern scholar: "The theme of Rome spoken of as eternal is a study of the irrational", wrote K.J. Pratt (1971, 44), "the unreasonable sometimes rationalized, never convincing upon analysis. But the longevity of this specific conceptualization, its long drift through the centuries, demonstrates if not its logic, at least its utility in the historical area of the human emotions".

⁷⁹ Along the same lines, it is tempting to employ the famous expression *annum reipublicae prope supremum* to the crucial year 455, likewise characterized by an abrupt succession of three emperors contending for the throne and by an attack to the heart of the *Vrbs aeterna*.

firmitur. hunc auspicato a parente et conditore urbis nostrae institutum et a regibus usque ad principes continuum et immortalem, sicut a maioribus accepimus, sic posteris tradamus; nam ut ex vobis senatores, ita ex senatoribus principes nascuntur).⁸⁰

Bibliography

- Alzati, Cesare (2001), "Gerusalemme, Roma, Bisanzio: traslazioni di un ideale", in: *Roma antica nel Medioevo: Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII: Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio. Mendola, 24–28 agosto 1998*, Milan, 189–207.
- Alzati, Cesare (2004), "Roma è tutto il mondo". Universalismo imperiale e ministero petrino: metamorfosi e simbiosi, in: Giancarlo Andenna/Hubert Houben (eds.), *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, Bari, 49–56.
- Ando, Clifford (2001), "The Palladium and the Pentateuch: towards a sacred topography of the later Roman empire", in: *Phoenix* 55, 369–410.
- Boano, Giovanni (1948), "Sul 'de redivo suo' di Rutilio Namaziano", in: *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 76, 54–87.
- Bondanella, Peter (1987), *The Eternal City. Roman Images in the Modern World*, Chapel Hill/London.
- Bonjour, Madeleine (1982), "Personnification, Allégorie et Prosopopée dans les Panégyriques de Sidoine Apollinaire", in: *Vichiana* 11, 5–17.
- Borgognoni, Rocco (forthcoming), "Capitals at War: Images of Rome and Constantinople from the Age of Justinian".
- Brocca, Nicoletta (2003/2004), "Memoria poetica e attualità politica nel panegirico per Avito di Sidonio Apollinare", in: *Incontri triestini di filologia classica* 3, 279–95, <http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/921/1/17%20BROCCA.pdf> (seen December 2011).
- Brodka, Dariusz (1998), *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*, Bern.
- Brolli, Tiziana (2003/2004), "Silio in Sidonio: Maggioriano e il passaggio delle Alpi", in: *Incontri triestini di filologia classica* 3, 297–314, http://musacamena.units.it/calamo/Calamo2004_BROLI.pdf (seen December 2011).
- Brugnoli, Giorgio (2004), "I topi di Cosa", in: Id., *Studi di filologia e letteratura latina* ed. by S. Conte/F. Stok, Pisa, 167–75.
- Bruzzone, Antonella (1999), *Flavio Merobaude, 'Panegirico in versi'*. Introduzione e commento, Rome.
- Bureau, Bruno (2006), "Les pièces profanes de Dracontius. Mécanismes de transfert et métamorphoses génériques", in: *Interferences. Ars scribendi* 4, http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/article.php3?id_article=41 (seen December 2011).
- Cameron, Averil (1976), *Flavius Cresconius Corippus, In laudem Iustini Augusti minoris libri IV, edited with translation and commentary*, London.
- Cameron, Averil (1982), 'Byzantine Africa. The Literary Evidence', in: John H. Humphrey (ed.), *Excavations at Carthage 1978 conducted by the University of*

⁸⁰ Tacitus' texts are cited according to A.J. Church and W.J. Brodribb's translation (repr. New York 1942).

- Michigan, Ann Arbor, 29–62 (reprinted in Averil Cameron, *Changing Cultures in Early Byzantium*, London 1996).
- Cameron, Averil (1983), “Corippus’ Iohannis. Epic of Byzantine Africa”, in: *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 4, 167–80 (reprinted in Averil Cameron, *Changing Cultures in Early Byzantium*, London 1996).
- Cameron, Averil/Hall, Stuart G. (1999), *Eusebius’ Life of Constantine. Introduction, translation and commentary*, Oxford.
- Charlesworth, Martin P. (1936), “Providentia and Aeternitas”, in: *Harvard Theological Review* 29, 107–32.
- Charlet, Jean Louis (1996), “Sit devota deo Roma: Rome dans le Contra Symmachum de Prudence”, in: G. Tarugi (ed.), *Validità perenne dell’Umanesimo*, Florence, 35–45.
- Clover, Frank M. (1971), “Flavius Merobaudes: A Translation and Historical Commentary”, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 61, 1–78.
- Consolino, Franca Ela (1974), “Codice retorico e manierismo stilistico nella poesia di Sidonio Apollinare”, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 4, 423–60.
- Consolino, Franca Ela (2002), “La prosopopea di Roma e i primi due libri delle Laudes Stilichonis”, in: Jean-Michel Carrié/Rita Lizzi Testa (eds.), *Humana sapit. Etudes d’antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, 7–23.
- Corsaro, Francesco (2002), “Il mito di ‘Roma aeterna’ da Claudiano a Rutilio Namaziano”, in: *Politica e retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli IV–VII secc. d.C.*, Catania, 57–77.
- Courcelle, Pierre (1964), *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris.
- Cracco Ruggini, Lellia (1983), “Costantino e il Palladio”, in: *Roma Costantinopoli Mosca* (Da Roma alla Terza Roma, Studi I), Naples, 241–51.
- Cracco Ruggini, Lellia (2003), “Rome in Late Antiquity: Clientship, Urban Topography, and Prosopography”, in: *Classical Philology* 98, 366–82.
- Curran, John R. (2000), *Pagan city and Christian capital: Rome in the fourth century*, Oxford.
- De Francisci, Pietro (1948), *Arcana Imperii*, Rome.
- De Gaetano, Miryam (2009), *Scuola e potere in Draconzio*, Alexandria.
- De Martino, Marcello (2011), *L’identità segreta della divinità tutelare di Roma. Un riesame dell’affaire Sorano*, Rome.
- Döpp, Siegmund (1988), “Vergilische Elemente in Prudentius’ Contra Symmachum”, in: *Hermes* 116, 337–42.
- Edwards, Catherine (1996), *Writing Rome. Textual Approaches to the City*, Cambridge.
- Edwards, Catherine/Woolf, Greg (eds). (2003), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge.
- Farina, Raffaele (1966), *L’impero e l’imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea : la prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich 1966.
- Feichtinger, Barbara (1998), “Glaube versus Aberglaube. Der Untergang Roms in den Augen von Zeitgenossen”, in: Ernst Dassmann et al. (eds), *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, Münster, 145–66.
- Ferri, Giorgio (2010), *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano*, Rome.
- Fontaine, Jacques (1986), “Damase poète Théodosien: l’imaginaire poétique des epigrammata”, in: *Saecularia Damasiana*. Atti del Convegno internazionale nel XVI centenario della morte di papa Damaso I, Vatican City, 115–45.
- Fontanella, Francesca (2007), *Elio Aristide. A Roma*, Translation and notes, Pisa 2007.
- Fraschetti, Augusto (1999), *La conversione: da Roma pagana a Roma cristiana*, Rome/Bari.

- Fuhrmann, Manfred (1968), "Die Romidee der Spätantike", in: *Historische Zeitschrift* 207, 529–61.
- Furbetta, Luciana (forthcoming), "Il panegirico di Avito: note di metodo e nuovi risultati", forthcoming in: *Actes du colloque international: Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 19–20 oct. 2010.
- Gagé, Jean (1936), "Le 'Templum Urbis' et les origines de l'idée de 'Renovatio'", in: *Mélanges Franz Cumont. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slave* 4, Bruxelles, 151–87.
- Gärtner, Hans Arnim (1998), "Der Fall Roms. Literarische Verarbeitung bei Heiden und Christen", in: Johannes van Oort/Dietmar Wyrwa (eds.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, Leuven, 160–79.
- Gernentz, Wilhelm (1918), *Laudes Romae*, Diss. Rostock.
- Gillett, Andrew (1993), "The Date and Circumstances of Olympiodorus of Thebes", in: *Traditio* 48, 1–29.
- Gnilka, Christian (1984), *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I: Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel/Stuttgart.
- Graf, Arturo (1882–1883), *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medioevo*, Rome.
- Günther, Rigobert (1982), "Apollinaris Sidonius. Eine Untersuchung seiner drei Kaiserpanegyriken", in: Gerhard Wirth (ed.), *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, Berlin/New York, 654–60.
- Hardie, Philip (1986), *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford.
- Hicks, Ruth I. (1963), "The Body Political and the Body Ecclesiastical", in: *Journal of Bible and Religion* 31, 29–35.
- Hoefmans, Marjorie (1992), "De speech van Menenius Agrippa, Livius, AUC II, 32, 8–12", in: *Kleio* 22, 23–35.
- Holmes, William V./Harris, Brooke (eds.) (2008), *Aelius Aristeides between Greece, Rome and the Gods*, Leiden.
- Instinsky, Hans Ulrich (1952), "Kaiser und Ewigkeit", in: *Hermes* 77, 313–55.
- Irmscher, Johannes (1983), "'Nuova Roma' o 'Seconda Roma'. Renovatio o translatio?", in: *Roma Costantinopoli Mosca (Da Roma alla Terza Roma, Studi I)*, Naples, 233–40.
- Kantorowicz, Ernst H. (1955), "Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins", in: *Harvard Theological Review* 48, 65–91.
- Kantorowicz, Ernst H. (1963), "Oriens Augusti – Lever du Roi", in: *Dumbarton Oaks Papers* 17, 117–77.
- Klein, Richard (1999), *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*, Hildesheim/Zürich/New York.
- Klieger, Samuel (1946), "The 'Urbs Aeterna' in Paradise Regained", in: *Publications of the Modern Language Association* 61, 474–91.
- Klingner, Friedrich (1927), "Rom als Idee", in: *Die Antike* 3, 17–34.
- Kytzler, Bernhard (1972), *Roma aeterna: lateinische und griechische Romdichtung von der Antike bis in die Gegenwart*, Zurich/Munich.
- L'Orange, Hans Peter (1953), *Studies on the Iconography of the Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo.
- La Penna, Antonio (1978), *Aspetti del pensiero storico classico*, Turin.
- Lambert, David (1999), "The Uses of Decay: History in Salvian's *De gubernatione dei*", in: Mark Vessey/Karla Pollmann/Allan D. Fitzgerald (eds.), *History, Apocalypse, and*

- the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God*, Bowling Green (= *Augustinian Studies* 30.2), 115–30.
- Lana, Italo (1987), "Originalità e significato dell'inno a Roma di Rutilio Namaziano", in: *La coscienza religiosa del letterato pagano*, Genova, 101–23.
- Larmour, David H.J./Spencer, Diana (eds.) (2007), *The sites of Rome: time, space, memory*, Oxford.
- Lugli, Giuseppe (1949), *Roma aeterna e il suo culto sulla Velia*, Rome.
- Marotta, Valerio (2009), *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.). Una sintesi*, Turin.
- Mathisen, Ralph W. (1979), "Sidonius on the Reign of Avitus: A Study in Political Prudence", in: *Transactions of the American Philological Association* 109, 165–71.
- Mazza, Mario (1984), "Merobaude. Poesia e politica nella tarda antichità", in: *La poesia tardoantica. Atti del V corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà Medievali presso il Centro di Cultura Scientifica E. Majorana – Erice 6–12 dicembre 1981*, Messina, 379–430.
- Mazza, Mario (1999), *Il vero e l'immaginato. Profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Rome.
- Mazzarino, Santo (1988 [1959]), "Prologo su due idee antichissime: impero universale e decadenza dello stato", in: Id., *La fine del mondo antico*, Milano, 17–32.
- Mazzoli, Giancarlo (2011), "Presenze di Seneca nell'in Rufinum di Claudiano", in: L. Cristante/S. Ravalico (eds.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. IV*, Trieste, 1–17, http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/4392/1/Mazzoli_Calamo.pdf (seen december 2011).
- McCormick, Michael (1990), *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge.
- Mellor, Ronald (1981), "The Goddess Roma", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 17/2, Berlin/New York, 951–1030.
- Merrills, Andrew H. (2004), "The Perils of Panegyric: The Lost Poem of Dracontius and its Consequences", in: A.H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, 145–63.
- Modéran, Yves (1996), "La renaissance des cités dans l'Afrique du VI^e siècle d'après une inscription récemment publiée", in: Claude Lepelley (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre les 1, 2 et 3 avril 1993*, Bari, 85–114.
- Monaca, Mariangela (2005), *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini tra religione e politica*, Cosenza.
- Moorwood, James (1998), "Virgil's Pious Man and Menenius Agrippa: A Note on *Aeneid* 1.148–53", in: *Greece & Rome* 45, 195–98.
- Oliver, James H. (1953), "The Ruling Power: a Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides", in: *Transactions of the American Philosophical Society* 43, 871–1003.
- Opelt, Ilona (1965), "Roma = RΩMH und Rom als Idee", in: *Philologus* 109, 47–56.
- Parke, Herbert W. (1992), *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London.
- Paschoud, François (1967), *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grands invasions*, Rome.
- Paxons, James (1994), *The Poetics of Personification*, Cambridge.
- Pernot, Laurent (1997), *Éloges grecs de Rome*, Paris.
- Piganiol, André (1964), *Le sac de Rome*, Paris.
- Pratt, Kenneth J. (1965), "Rome as Eternal", in: *Journal of the History of Ideas* 26, 25–44.

- Questa, Cesare (1998), "I Romani sulla scena operistica", in: Id., *L'aquila a due teste. Immagini di Roma e dei Romani*, Urbino, 173–227.
- Raggi, Andrea (2006), *Seleuco di Rhosos. Cittadinanza e privilegi nell'oriente greco di età romana*, Pisa.
- Raimondi, Valentina (1995–1998), "L'inno a Roma di Melinno", in: *Helikon* 35–38, 283–307.
- Rand, Edward Kennard (1943), *The Building of Eternal Rome*, Cambridge, Mass.
- Ratti, Edoardo (1971), "Impero Romano e armonia dell'universo nella pratica retorica e nella concezione di Elio Aristide. Una ricerca per l'Eis Rhomen", in: *Memorie dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere, scienze morali e storia* 31, 283–361.
- Riedlberger, Peter (2010), *Philologischer, historischer und liturgischer Kommentar zum 8. Buch der Johannis des Goripp nebst kritischer Edition und Übersetzung*, Groningen.
- Rizzi, Marco (2002), "Teologia politica: il potere della rappresentazione e la rappresentazione del potere", in: Giovanni Filoramo/Marco Rizzi (eds.), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 267–98.
- Rizzi, Marco (2009), *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna.
- Roberts, Michael (2001), "Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the Early Fifth Century", in: *American Journal of Philology* 122, 533–65.
- Ruch, Michel (1972), "Le thème de la croissance organique dans la pensée historique des Romains, de Caton à Florus", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* I.2, Berlin/New York, 827–41.
- Sághy, Marianne (2008), "Poems as Church history: the Epigrams of Pope Damasus", in: *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica: XXXVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 3–5 maggio 2007*, Rome, 487–97.
- Schindler, Claudia (2009), *Per carmina laudes: Untersuchungen zur spätantiken Verspanegyrik von Claudian bis Coripp*, Berlin/New York.
- Siniscalco, Paolo (1983), "Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era", in: *Roma Costantinopoli Mosca (Da Roma alla Terza Roma, Studi I)*, Naples, 31–62.
- Siniscalco, Paolo (2003), *Il senso della storia: studi sulla storiografia cristiana antica*, Soveria Mannelli (CZ).
- Sirinelli, Jean (1961), *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar.
- Squillante, Marisa (2007), "Un pubblico in preghiera: l'inno a Roma di Rutilio Namaziano" in: Y. Lehman (ed.), *L'hymne antique et son public. Actes du colloque international*, Strasbourg 18–20 oct. 2004, Turnhout, 609–622.
- Storoni Mazzolani, Lidia (1982), *L'impero senza fine*, Milano.
- Thomas, Richard F. (2011), *Horace, Odes IV and Carmen Saeculare*, Cambridge.
- Tommasi, Chiara Ombretta (2002), "Realtà della storia e retorica dell'impero nella Iohannis di Corippo", in: *Athenaeum* 90, 161–85.
- Tommasi, Chiara Ombretta (2006), "Ascagne et la 'splendeur royale'. À la recherche d'une image Indo-Européenne à Rome", in: *Revue des Etudes Latines* 84, 112–46.
- Tommasi, Chiara Ombretta (2007), "Exegesis by Distorting Pagan Myths in Corippus' Epic Poetry", in: Willemien Otten/Karla Pollmann (eds.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounters between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, Leiden, 173–97.
- Tommasi, Chiara Ombretta (2009), "La rhétorique face aux nouveaux maîtres : Manifestes littéraires et idéologie en Afrique vandale", in: Perrine Galand Hallyn/

- Vincent Zarini (eds.), *Manifestes littéraires dans la latinité tardive: Poétique et Rhétorique. Actes du Colloque de Paris, 23–24 mars 2007*, Paris, 145–61.
- Tommasi, Chiara Ombretta (2010a), “The Role and Function of Ecphrasis in Latin North African Poetry (5th– 6th century)”, in: Victoria Zimmerl-Panagl/Dorothea Weber (eds.), *Text und Bild*, Vienna, 255–87.
- Tommasi, Chiara Ombretta (2010b), “Roman and Christian History in Dracontius’ *De Laudibus Dei*”, in: J. Baun/A. Cameron/M. Edwards/M. Vinzent (eds.), *Studia Patristica. Proceedings of the 15th International Conference on Patristic Studies, Oxford, 6–11 Aug. 2007*, Leuven, 303–8.
- Tommasi, Chiara Ombretta (forthcoming), “L’utilisation du passé pour célébrer le présent : Esquisses d’histoire romaine chez Sidoine Apollinaire”, in: A. Délattre (ed.), *Formes de la poésie de circonstance de l’Antiquité à la Renaissance. Actes du Colloque, Paris 9–10 décembre 2010*, Paris.
- Tränkle, Hermann (2008), Prudentius, *Contra Symmachum – Gegen Symmachus*, Turnhout.
- Treitinger, Otto (1938), *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena.
- Trout, Dennis E. (2003), “Damasus and the Invention of Early Christian Rome”, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, 517–36.
- Turcan, Robert (1983), “Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l’éternité”, in: *Roma Costantinopoli Mosca* (Da Roma alla Terza Roma, *Studi I*), Naples, 7–30.
- van den Broek, Roelof (1971), *The Myth of the Phoenix according to classical and early Christian Tradition*, Leiden.
- van Dijk, Gert-Jan (1994), “The Lion and the He-Goat: A New Fable in Procopius”, in: *Hermes* 122, 376–79.
- Várady, László (1968), “*Silicho proditor arcani imperii*”, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 16, 413–32.
- Vauchez, André/Giardina, Andrea (2000), *Il mito di Roma da Carlo Magno a Mussolini*, Rome/Bari.
- Vinchesi, Maria Assunta (1983), *Flauii Cresconii Corippi Iohannidos liber primus. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Naples.
- Vogt, Joseph (1929), *Orbis Romanus. Zur Terminologie des römischen Imperialismus*, Tübingen.
- Waßmuth, Olaf (2010), *Sibyllinische Orakel 1–2. Studien und Kommentar*, Leiden.
- Watson, Lynette (1998), “Representing the Past, Redefining the Future: Sidonius Apollinaris’ panegyrics of Avitus and Anthemius”, in: Mary Whitby (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, 177–98.
- Wolff, Étienne (2009), “Les préfaces programmatiques de Dracontius dans ses oeuvres profanes”, in: Perrine Galand Hallyn/Vincent Zarini (eds.), *Manifestes littéraires dans la latinité tardive: Poétique et Rhétorique. Actes du Colloque de Paris, 23–24 mars 2007*, Paris, 133–43.
- Zarini, Vincent (1999), “Histoire, panégyrique, poésie. Trois éloges de Rome l’éternelle autour de l’an 400 (Ammien Marcellin, Claudien, Rutilius Namatianus)”, in: *Ktêma* 24, 167–79.
- Ziegler, Adolf Wilhelm (1946), “Die Idee vom ewigen Rom in der Geschichte”, in: *Neues Abendland* 3, 6–14.
- Zwierlein, Otto (1978), “Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter”, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32, 45–80.

SERAINA PLOTKE

Par tibi Roma nihil. Rom-Bilder in lateinischen und
mittelhochdeutschen Dichtungen
des 11. und 12. Jahrhunderts

Ewige Stadt und Haupt der Welt, Wiege ungezählter kultureller Errungenschaften, Mutter architektonischer und poetischer Meisterwerke, aber auch Wirkungsstätte des Papsttums und des christlichen politischen Kalküls: Eine solche Charakterisierung Roms hatte ihre Gültigkeit noch im frühen fünften Jahrhundert nach Christus, als der Gotenkönig Alarich mit seinen Truppen die Stadt plünderte und den endgültigen Untergang des weströmischen Reichs einläutete.¹ Als wie einschneidend und folgeschwer dieser germanische Angriff in der Spätantike von vielen empfunden wurde, spiegelt sich in der christlichen wie in der paganen Literatur der Zeit wider, die den Feldzug des Goten zu einem Markstein der Geschichte stilisierte.² Tatsächlich traf dieselbe Beschreibung Roms als Haupt der Welt noch Jahrhunderte nach dem vermeintlich denkwürdigen Vorstoß Alarichs zu, da die Ruinen Roms ein sichtbares Zeichen des antiken Erbes abgaben, das Bildungssystem unmittelbar auf dem römischen Wissensschatz fußte und das Papsttum stärker als zuvor in die politischen Geschicke des Abendlandes eingriff und eigene Machtansprüche stellte. Auf das kurze Paradox gebracht: Rom war zwar untergegangen, aber Rom lebte.

Im 11. und 12. Jahrhundert, einer Zeit, die dank Revisionen im Bildungswesen eine wahre Welle gerade auch volkssprachiger Literaturproduktion zeitigte,³ war Europa wesentlich geprägt durch machtpolitische Kontroversen zwischen Papst- und Kaisertum, die im Investiturstreit ihren ersten Höhepunkt fanden, wobei die Stadt Rom als Sitz des Heiligen Stuhls nach wie vor eine herausragende Rolle spielte.⁴ Die Kaiserkrönungen fanden in Rom statt und

1 So greift etwa Rutilius Claudius Namatianus in seinem 417 n. Chr. entstandenen Gedicht *De reditu suo* die Vorstellung von Roms Unvergänglichkeit auf, indem er Roma apostrophiert (Rut. Nam. 1, 137–140): *quae restant, nullis obnoxia tempora metis, / dum stabunt terrae, dum polus astra feret; / illud te reparat, quod cetera regna resolvit: / Ordo renascendi est crescere posse malis*. Vgl. den Beitrag von Petra Schierl im vorliegenden Band. Einführend zur historisch-politischen Situation, in der sich Rom im fünften Jahrhundert nach Christus befand: Gregorovius 1988, Bd. 1, 1–80.

2 Siehe dazu die Ausführungen in der Einleitung des vorliegenden Bandes.

3 Siehe weiterführend etwa Jaeger 2002 und Jaeger 2001.

4 Vgl. etwa Gregorovius 1988, Bd. 2, 1–138; Benzinger 1968, 49–118.

wurden in der Regel in der Peterskirche durch den Papst persönlich durchgeführt, so dass die Päpste über ein wirkungsvolles Instrument verfügten, ihre Macht gegenüber dem Kaiser immer wieder von neuem zu demonstrieren. Mit seiner Beherbergung des obersten Hirten behielt Rom denn auch die in der Antike etablierte Position als *caput mundi*.

Neben den reichsstrategischen Konflikten brachte das antike Erbe ein weiteres Spannungsverhältnis mit, das in der Problematik bestand, die tradierten heidnischen Errungenschaften mit den christlichen Heilslehren in Einklang zu bringen, ja das Staunen und die Ehrfurcht vor dem paganen Vermächtnis und die aktuellen künstlerischen und politischen, jedoch immer unter dem Signum des Christentums stehenden Ansprüche zu verbinden. Was die literarischen Verarbeitungen all dieser Widersprüche angeht, lässt sich die Spannweite der Rom-Bilder und -Projektionen, wie sie in den verschiedenen Diskursen im Hochmittelalter virulent waren, anhand der disparaten Auseinandersetzungen mit dem *Phänomen* Rom in lateinischen wie volkssprachlichen Texten dokumentieren.⁵

Die herrschaftspolitische Gegebenheit der Herausbildung eines römisch-deutschen Reichs, das mit den Ottonen seinen Anfang nahm und sich unter der Führung der Salier und der Staufer verfestigte, fand in seiner Besonderheit schon in der frühmittelhochdeutschen Literatur ihren Niederschlag. Eine der ersten Dichtungen, die nach einer längeren Phase des Fehlens deutschsprachigen Schriftguts greifbar wird, bearbeitet das Verhältnis zur antiken Metropole und die eigene Relation zur vergangenen Weltmacht in hervorstechender Weise, indem sie einen unmittelbaren Nexus zwischen dem römischen Ruhm verblichener Zeiten und den machtpolitischen Entwicklungen der Gegenwart konstruiert, die Letztere durch die projizierende Vereinnahmung des historischen Großreichs zu legitimieren sucht.

Das um 1080 entstandene *Annolied* bettet die Vita des Kölner Erzbischofs Anno II. großräumig in geschichtliche Kontexte ein.⁶ In einer klaren Dreiteilung beschreibt das knapp 900 Verse umfassende Gedicht zunächst die Heilsgeschichte von der Schöpfung über den Sündenfall, den Kreuzestod Christi und die apostolische Mission bis in die Gegenwart Annos, gibt sodann einen detaillierten Überblick über die Profangeschichte, die die Vorstellung der *translatio imperii* einbezieht und einen Schwerpunkt auf das Römische Reich legt, und berichtet erst zuletzt von den Lebensumständen des Kölner Bischofs mit seinen Wunderereignissen.

5 Wichtige Beiträge zu dieser Thematik bietet der Band Schimmelpfennig/Schmugge 1992; grundlegend des Weiteren Schramm 1962.

6 Das Werk ist anonym überliefert, sein Verfasser ist unter den Mönchen des Klosters Siegburg zu suchen, das Anno einige Jahre zuvor selbst gegründet hatte (grundsätzliche Überlegungen zur Überlieferungssituation des *Annolieds* bietet Müller 1999).

Im Rahmen des mittleren Teils beginnt der *Annolied*-Dichter seine Version der Weltreiche-Lehre in Anlehnung an Hieronymus mit der Vision des Propheten Daniel, der von vier Tieren träumt, die für die vier Reiche stehen.⁷ Die ersten drei Tiere handelt der Anonymus in aller Kürze ab, erwähnt die Löwin als Zeichen der Könige Babylons, den wilden Bären, der für das Perserreich steht, und bringt den Leopard mit Adlerflügeln mit Alexander dem Großen in Verbindung.⁸ Ausführlich widmet sich das Werk darauf dem Römischen Reich, das mit einem Eber identifiziert wird, der eiserne Klauen und Zähne besitzt und als unbezähmbar herausgehoben wird.⁹ Ganz besonders scheint es dem Dichter auf die vertiefende Ausdeutung dieses letzten Punktes anzukommen, für die es in der Tradition keine Parallelen gibt:

*wole biceichinit vns daz waltsuîn,
daz did rîche ci Rôme sal vrî sîn.*¹⁰

Dass der im *Annolied* präsentierten Konstruktion des Römischen Reichs der Gedanke an einen Zerfall oder gar Zusammenbruch desselben nicht nur abgeht, sondern konstitutiv widerspricht, wird bereits bei dieser summarisch einführenden Beschreibung der vierten Weltmacht evident. Das als unbezwingbar ausgewiesene Reich ist in seiner Beständigkeit biblisch legitimiert, darüber hinaus untermauert der Dichter dessen besondere Stärke und Uneinnehmbarkeit, indem er es mit der Idee von Freiheit verbindet.

Bei der eingehenden Auseinandersetzung mit dem römischen Imperium wird, nach einer kurzen Würdigung des Senats, das Hauptgewicht auf Caesar und seine Taten gelegt, wobei diese in feinsinniger Weise mit den altdeutschen Stämmen verwoben werden.¹¹ Schon über den Hinweis, dass man die Könige im Anschluss an Caesar als *keisere* bezeichne (*AL* 18,9/10), verknüpft der Verfasser des *Annolieds* die römische und die deutsche Geschichte mit Ausblick auf seine eigene Gegenwart.¹² Er lässt den antiken Feldherrn gegen die Schwaben, die Bayern, die Sachsen und die Franken kämpfen, berichtet zugleich die Herkunftsgeschichte der einzelnen Stämme, die er wiederum mehr oder weniger

7 Vgl. Goerlitz 2007, 77; Herweg 2002, 278.

8 Vgl. *Annolied* 12–15 (Text und Übersetzung hier und im Folgenden nach der Ausgabe Nellmann 2005, zitiert unter Verwendung der Sigle *AL*).

9 *AL* 16,1–6: *Daz vierde dier ein ebir was. / die cuonin Rômêre meindi daz. / iz haviti îsirne clâwin – / daz ne condi nieman gevân –, / îsirni ceine vreisam: / wî soldiz iemir werdîn zam?* – „Das vierte Tier war ein Eber. Das bedeutete die kühnen Römer. Es hatte eiserne Klauen – niemand konnte es fangen – und schreckliche eiserne Zähne: Wie sollte es jemals zahm werden?“

10 *AL* 16,7/8: „Genau stellt uns der Waldeber im Bilde dar, dass das Römische Reich frei sein soll.“

11 Siehe zu dieser Konstruktion weiterführend: Goerlitz 2007, 76–87; Herweg 2002, 278–286, 432–457; Nellmann 1963, 35–81.

12 Vgl. auch Hellmann 1969, 49–57.

explizit an die vier Weltreiche bindet.¹³ Indem er die Franken auf die Trojaner zurückführt, werden sie in der Darstellung des *Annolieds* zu Caesars eigenen Verwandten.¹⁴

Wie das Werk weiter ausführt, vermochte der römische Kriegsherr die vier deutschen Stämme zwar zu unterwerfen, zum Alleinherrscher hätte er sich ohne deren Hilfe jedoch nicht emporschwingen können: Nur dank der Unterstützung von *manigin helit vili gut* (AL 24,10), der vielen vortrefflichen Helden aus den deutschen Landen, schaffte es Caesar, sich in einem gewaltigen Gefecht gegen die Männer des mächtigen Pompeius durchzusetzen.¹⁵ Weil er von da an als Einzelner die Macht besaß, die vorher auf viele verteilt gewesen war, fingen die Römer an – so weiß es das *Annolied* –, ihren Herrscher mit „Ihr“ anzusprechen; diesen Brauch habe Caesar im Folgenden auch die Deutschen gelehrt, die ihm lieb und teuer gewesen seien.¹⁶ Gerade über derartige, eher nebensächlich erscheinende Bemerkungen gelingt es dem Dichter, seine eigene Gegenwart und die römische Blütezeit auf kunstvolle Weise miteinander zu verstricken.

Mit wenigen Worten wendet sich der Text sodann Augustus zu und berichtet von verschiedenen deutschen Städten, die dieser oder seine Gefolgsleute erbaut hätten, so Augsburg und Köln, während Worms und Speyer schon als Gründungen Caesars ausgezeichnet werden.¹⁷ Besondere Erwähnung finden zudem Mainz, welches das *Annolied* als Weiheort der Könige und Sitz der päpstlichen Synode hervorhebt, und Trier, das in freundschaftlicher Verbundenheit mit Köln präsentiert wird.¹⁸ Nicht zufällig führt der Verfasser mit Mainz, Trier und der Heimstätte seines Protagonisten die Regierungssitze der drei bedeutendsten deutschen Fürstbistümer seiner eigenen Zeit auf.

Dass er als entscheidendes Ereignis aus der Amtszeit des Augustus die Geburt Christi pointiert, liegt ebenfalls nahe; auch nennt der Dichter den Apostel Petrus, der in Rom den Teufel besiegt und die Stadt dem heiligen Kreuz übereignet habe.¹⁹ Petrus sei es gewesen, der die drei heiligen Männer Eucharius, Valerius und Maternus zur Frankenmission ausgeschiedt habe, so dass sie in

13 Vgl. AL 19–23.

14 Vgl. AL 22–23,24. Der *Annolied*-Dichter bezieht sich bei seinen diversen Herkunftssagen teilweise auf bereits tradiertes Gedankengut, vornehmlich auf die frühmittelalterliche lateinische Geschichtsschreibung (vgl. etwa Herweg 2002, 432–441).

15 Vgl. AL 24–27. Vgl. Goerlitz 2007, 91/92.

16 Vgl. AL 28,3–18. Siehe zu diesem Punkt die frühen Beiträge: Ehrismann 1901, Ehrismann 1902, Ehrismann 1903, Ehrismann 1903/04.

17 Vgl. AL 29–30,8.

18 Vgl. AL 30,11–24. Vgl. Goerlitz 2007, 87–89.

19 Vgl. AL 31,1–32,4.

Trier und Köln viele für den Dienst Gottes gewonnen hätten, wobei Letzterer explizit als erster Bischof der Stadt am Rhein gewürdigt wird.²⁰

Mit dem kurzen Hinweis auf die über dreißig weiteren Bischöfe, die nach dem Vorbild dieser ersten Bekehrer die Lehre Christi in Köln verbreitet hätten, überbrückt der Anonymus die Jahrhunderte bis zu Anno.²¹ Dessen Lebens- und Wirkungszeit fällt in der Konzeption des Liedes in die Periode des von Caesar geschaffenen und von Augustus konsolidierten antiken Großreichs, das mit der deutschen Herrschaftsgeschichte von seinen Anfängen her aufs engste verknüpft wird.²² Von einem Untergang des Römischen Reichs weiß der Text nichts, im Gegenteil: So wie die Tätigkeit Annos unmittelbar durch Petrus' Missionsauftrag sanktioniert ist, scheint der amtierende Kaiser Heinrich III. in der direkten Nachfolge von Augustus zu stehen.²³ Das Römerreich besteht vorgeblich bis in die Gegenwart fort, auch die Vorstellung einer *translatio imperii ad Francos*, wie sie in späteren Texten zutage tritt, wird nicht bemüht,²⁴ genau so wenig, wie Karl der Große oder die Ottonen als Teil der Reichsgeschichte erscheinen.

Der *Annolied*-Dichter braucht keine Übermittlungslösungen. Die Herrschaft des deutschen Kaisers in der unmittelbaren Nachfolge von Caesar und Augustus ergibt sich in natürlicher Weise aus dem Umstand, dass deren Machtposition nicht nur wesentlich auf der Stärke der deutschen Stämme beruhte, die in der Darstellung des Texts den Weg zur alleinigen Regierungsgewalt Caesars allererst ermöglicht hatten.²⁵ Indem das Lied zudem die Franken genealogisch mit den Römern verbindet, so dass sich die beiden Völker von ihrer Abstammung her gleichen, ist es nur folgerichtig, dass die deutschen Herrscher als direkte Nachfolger Caesars firmieren und dementsprechend „Kaiser“ genannt werden. Nicht zuletzt aus diesem Grund legt der Anonymus ein so großes Gewicht auf die Figur des Machthabers Caesar, dessen Taten im *Annolied*

20 Vgl. *AL* 32,5–33,6. Der *Annolied*-Dichter greift hier legendäres Erzählgut auf. Gemäß der Trierer *Vita Eucharitii, Valerii et Materni* waren die drei Heiligen von Petrus ausgeschickt und wurden die drei ersten Bischöfe von Trier, letzterer war nach damaliger Auffassung mit dem ersten Bischof von Köln identisch (vgl. dazu etwa Becker 1996, 385–392).

21 Vgl. *AL* 33,7–13: *dere lêre sint wole plâgin, / dî bischove nâh in wârin, / drî unti drizig gezalt / vns ane seint Annin gewalt. / dere sint nû heilig sibine; / die schînint uns von himele, / als iz sibir sterrin nahtis dûnt.* – „Diese Lehre verbreiteten später eifrig (alle), die nach ihnen Bischöfe waren, dreiunddreißig an der Zahl bis zur Herrschaft Annos. Von ihnen sind jetzt sieben heilig. Die leuchten für uns vom Himmel wie die sieben Sterne bei Nacht.“

22 Vgl. Goerlitz 2007, 92–96.

23 Vgl. *AL* 34.

24 Zur Idee der *translatio imperii ad Francos* siehe grundlegend: Goetz 1958; Nellmann 1963.

25 Vgl. auch Herweg 2002, 290–292, 428–432.

ähnlich viel Raum erhalten wie die Ereignisse um den besungenen Protagonisten Anno selbst.

Einen völlig anderen Blick auf das *Phänomen* Rom wirft der französische Zeitgenosse des *Annolied*-Dichters Hildebert von Lavardin (1056–1133), der weniger das Reich, als vielmehr die Stadt in den Fokus seiner Betrachtungen stellt. Der Schriftsteller, langjährige Bischof von Le Mans und spätere Erzbischof von Tours war nicht nur mehrfacher Italienreisender, er hatte auch ein reges Interesse an Architektur, da er sich mit viel Energie um den Bau der Kathedrale seines Bistums kümmerte.²⁶ Von Hildebert sind zwei Rom-Gedichte überliefert, die im Sinne eines Anrede- und Antwortspiels aufeinander bezogen werden können, auch wenn sie sich je allein genommen ebenfalls schlüssig interpretieren lassen.²⁷ Die beiden jeweils achtzehn Distichen umfassenden Elegien²⁸ zeichnen sich durch einen an die klassische Antike anlehrenden Sprachstil sowie zahlreiche Bezugnahmen auf die römische Epik aus, stellen damit ihren Schöpfer als einen mit den römischen Vorbildern derart gut bekannten Denker heraus, dass ihn die Rezeptionsgeschichte lange nicht als mittelalterlichen, sondern als spätantiken Dichter betrachtete.²⁹

Das erste der beiden Rom-Poeme steht ganz im Zeichen von Vergehen und Bestehen, indem es die paradoxe Dichotomie von Dauerhaftigkeit und Vergängnis thematisiert, die sich in den verfallenen Zeugnissen römischer Blüte äußert. Die Elegie apostrophiert die Metropole direkt und spricht von der Unvergleichlichkeit Roms, das selbst in Trümmern noch die ursprüngliche Größe zeige:

*Par tibi, Roma, nihil cum sis prope tota ruina;
quam magni fueris integra, fracta doces.*³⁰

Hildebert bemüht damit gleich zum Auftakt das Bild der Ruine, das sich wie ein roter Faden durch das Gedicht zieht. Durch ihre schiere Existenz markiert die

26 Zu Hildebert von Lavardin, seiner Biographie und seinen Schriften siehe umfassend von Moos 1965.

27 Eine Gesamtinterpretation bietet von Moos 1965, 250–258. Zur Frage, inwiefern die beiden Gedichte zusammengehören, siehe auch von Moos 1979, 120.

28 In der Edition von A. Brian Scott zählt das erste Gedicht 19 Distichen, da der Herausgeber am Schluss zwei Verse der Elegie zurechnet, die den meisten anderen Interpreten „aus überlieferungsgeschichtlichen, formalen und inhaltlichen Gründen“ als Einzeldistichon gelten, das „entweder als gedanklich selbständige Schlussreflexion oder als thematischer Übergang“ anzusehen ist (von Moos 1979, 119).

29 Vgl. Schramm 1962, 296/297.

30 Hildebert von Lavardin, *De Roma* I, 1/2: „Gleich, Rom, ist Dir nichts, obgleich du fast völlig im Schutt liegt; wie groß du unzerstört warst, lässt du zertrümmert noch erkennen.“ Lateinischer Text und deutsche Übersetzung hier und im Folgenden nach der Ausgabe Klopsch 1985, 276–283 (zitiert als *De Roma* I und II). Siehe zu den Varianten die Edition von Scott 2002, 22–27.

Ruine den Glanz der Vergangenheit, so dass sowohl das Ereignis des früheren kulturellen Höhepunkts als auch sein Zerfall in diesem einen Zeichen augenscheinlich werden. Nach Hildebert ist es die Ruine, die in ihrer eigenartigen Ästhetik alle Widersprüche, für die das Phänomen Rom steht, in sich verkörpert: In ihr zeigen sich die Errungenschaften der römischen Welt und zugleich deren Unwiederbringlichkeit.

Die langen Jahrhunderte seien es, die den Stolz der Roma gebrochen hätten sowie ihre Kaiserpaläste und Tempel vermodern ließen, wie der mittelalterliche Dichter mit Anklängen an Ovid und Lucan festhält.³¹ Hildebert führt diverse Gesichtspunkte auf, die für die Pracht Roms in seiner uneinholbar vergangenen Blüte verantwortlich zeichneten, so die Waffen der Könige, die Rechtssprüche des Senats, die Unterstützung der Götter, aber auch die Fähigkeit, die Feinde mit Gewalt zu bändigen, Unrecht durch Recht zu spalten und Freunde durch Hilfe zu erwerben.³² Mit der Problematisierung der Rechtsbräuche, der staatlichen Einrichtungen und des Umgangs mit Feinden und Verbündeten legt der Dichter das Gewicht zunächst auf außen- und innenpolitische Faktoren, durch welche Rom zum Haupt der Welt geworden sei. Darüber hinaus waren es für ihn, neben der Fürsorge des Adels, insbesondere die Baustoffe, die Handwerker und das Geld, die, von überall hergebracht, die Schönheit Roms beförderten.³³ Augenfällig ist, dass gerade der Aspekt der materiellen Fülle, die sich in der architektonischen Opulenz der antiken Stadt niederschlug, Hildebert besonders am Herzen lag: Von *materies* und von *fabri*, von *thesauri* und *artifices*, und immer wieder von *favor* und von *opes* ist die Rede.³⁴

Die Mitte der Elegie bildet ihren eigentlichen Kulminationspunkt. Ist die erste Hälfte des Gedichts auf die Vergangenheit und auf die damaligen Bedingungen des Aufbaus der Metropole fokussiert, so wendet sich die zweite der Gegenwart zu und dem, was von der alten, abundanten Pracht übrig geblieben ist:

*Urbs cecidit, de qua si quicquam dicere dignum
moliar, hoc potero dicere: ‚Roma fuit.‘
Non tamen annorum series, non flamma nec ensis
ad plenum potuit hoc abolere decus.³⁵*

31 Vgl. *De Roma* I, 3/4. Zu den Bezugnahmen auf die antiken Epiker siehe Schramm 1962, 300.

32 Vgl. *De Roma* I, 7–12.

33 Vgl. *De Roma* I, 13–18.

34 Ebenda.

35 *De Roma* I, 19–22: „Gefallen ist die Stadt, und wenn ich von ihr irgendetwas Würdiges zu sagen unternehme, so kann ich nur sagen: ‚Rom ist gewesen.‘ Aber dennoch hat nicht die Reihe der Jahre, nicht Feuer noch Schwert diese Pracht ganz und gar vernichten können.“

Rom ist gemäß Hildebert zwar nur mehr ein Schatten seiner ehemaligen Schönheit, dieser ist jedoch sichtbar und präsent als Zeichen der vergangenen Größe. Die Stadt ist selbst als Ruine so imposant, dass sie die Möglichkeiten späterer Baukunst übersteigt; weder Geld und neuer Marmor, noch die Gunst der Götter und unermüdliche Künstlerhände können wieder herstellen, was damals menschliche Bemühung und Umsicht zu erbauen in der Lage waren.³⁶ Die Elegie nimmt an dieser Stelle ihre unerwartete Schlusswendung: Nicht einmal Natura konnte den Göttern ein solches Antlitz modellieren, wie es der Mensch ehemals den Götterbildern verlieh, so dass sie mehr aufgrund des künstlerischen Könnens ihrer Erschaffer Verehrung fanden und finden als wegen ihrer Göttlichkeit.³⁷

Hildeberts Einschätzung der in den Ruinen und durch die Ruinen sichtbaren Antike ist durchaus ambivalent. Seine Ehrfurcht vor den architektonischen und künstlerischen Leistungen der damaligen Baumeister und Bildhauer zeigt sich in der wiederholten Bekräftigung der uneinholbaren altrömischen Herrlichkeit. Ihn, den selbst mit Kathedralbau Beschäftigten, faszinierten offenkundig gerade die plastischen und baukünstlerischen Schöpfungen des Alten Rom. Pragmatisch spricht er von den Faktoren und den erforderlichen Mitteln, die eine solche Bautätigkeit überhaupt erst ermöglichten: Man brauchte genügend finanzielle Ressourcen, die notwendigen Baustoffe und Materialien, kundige Handwerker, aber auch insgesamt günstige Verhältnisse. Was den antiken Sakralbauten und Plastiken jedoch grundlegend fehlt, ist *deitas*.³⁸

Diesen Gedanken macht Hildebert in seiner zweiten Rom-Elegie zu seinem Ausgangspunkt. Der Dichter lässt Roma selbst zu Wort kommen, die einen Kontrast beschreibt zwischen dem paganen Rom, das in unermesslicher Macht und Pracht agierte, und dem christlichen, das verarmt im Schutt liege, aber dennoch größer sei als die alte Stadt der Blüte.³⁹ Damit ist der zentrale Gegensatz der zweiten Elegie aufgespannt, der sich durch das gesamte Gedicht zieht, indem Petrus gegen Caesar ausgespielt wird, das Kreuz gegen den Adler, die Seele gegen den Körper: Das alte Rom stehe für Feldherrn und Legionsadler, sei die Bezwinlerin von Ländern und Leibern, das neue Rom vertreibe durch die Kreuzesfahnen die dunklen Mächte und rette die Seelen.⁴⁰ Jetzt fielen die Tempel ein, der Senat sei hingestürzt, das Theater läge im Staub und die

36 *De Roma* I, 25–30.

37 *De Roma* I, 31–36. Diese Verse des Gedichts haben eine intensive philologische Zuwendung erfahren, indem unterschiedliche Lesarten insbesondere für das letzte Distichon vorgeschlagen wurden. Siehe zur Vertiefung des Sachverhalts Zwierlein 1976; von Moos 1979. Zum Gedanken, Götterbilder nicht als Kultgegenstände, sondern als Kunstwerke zu würdigen, siehe von Moos 1965, 252 f.

38 *De Roma* I, 36.

39 Vgl. *De Roma* II, 1–10.

40 Vgl. *De Roma* II, 11–16.

Rednertribünen schwiegen, das einst freie Volk ginge unter dem Joch; und doch verheiße das Kreuz andere Bauten und andere Ehren: Es rette die Kämpfer und lasse ihnen das himmlische Reich zukommen.⁴¹ So leiste das Kreuz – wie Hildebert in rhetorisch geschliffener Komposition festhält –, was kein Kaiser mit seinem Schwert, kein Konsul mit seiner Vorsorge, kein Redner mit seiner Sprache und keine Armee mit ihrer Stärke schaffe.⁴²

Es sind die machtpolitischen Errungenschaften des antiken Rom, die Hildebert in diesem zweiten Gedicht hervorhebt. Was die frühere Stärke sowohl innen- als auch außenpolitisch ausmachte, dies stellt der französische Bischof den Möglichkeiten gegenüber, über die das zeitgenössische christliche Rom verfügt. Auch wenn die zur Wortführerin erweckte Stadt den durch das Kreuz eröffneten Heilsweg explizit favorisiert, kann der abwägende Vergleich doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Hildebert den verlorenen antiken Gütern sehr viel mehr Platz einräumt als der Beschreibung der gegenwärtigen Vorzüge. So wird der geschilderte Verlust nicht ohne Wehmutsgebärde vermittelt, wenn Roma festhält:

*Ista iacent ne forte meus spem ponat in illis
civis et evacuet spemque bonumque crucis.*⁴³

Die Sprecherin verrät die Sehnsucht nach dem prachtvollen Zustand, in welchem nicht die Hoffnung auf jenseitiges Glück verheißungsvoll wirkte, sondern die irdische Gegenwart in ihrem Reichtum und ihrer Herrlichkeit paradiesische Züge trug. Es sind die positiv konnotierten Beschreibungen einer freien, selbstbestimmten Gesellschaft mit zahlreichen kulturellen Fortentwicklungen, über die Hildebert seine Sympathie für das vergangene Rom bekennt. Allerdings setzt er diesem damaligen äußeren Glanz in augustinischer Manier immer wieder die wahre himmlische Herrlichkeit entgegen, entlarvt den antiken Prunk und die frühere Stärke als zum Untergang bestimmt. Dass diesseitige Herrschaft, selbst wenn sie einzigartige Autorität besitzt, gegenüber dem durch das Kreuz versprochenen Gottesreich den Kürzeren zieht, zeigt in der Argumentation Hildeberts der Gang der Geschichte, zeigen die Ruinen und die Vergänglichkeit der betreffenden Glorie.

Einen wieder anderen Akzent in der Auseinandersetzung mit der Ewigen Stadt setzt ein Landsmann Hildeberts einige Dekaden später. Auch Walter von Châtillon (ca. 1135–1201) beschäftigte sich mit dem antiken Erbe, nicht nur in seinen Gedichten, sondern zudem in der *Alexandreis*, einem antikisierenden Hexameter-Epos in zehn Büchern über Alexander den Großen, das bald nach

41 Vgl. *De Roma* II, 17–28.

42 Vgl. *De Roma* II, 29–36.

43 *De Roma* II, 25/26: „Dies alles liegt darnieder, damit meine Bürger keine Hoffnung darauf setzen und es die Hoffnung und das Heil im Kreuz nicht sinnlos mache.“

seiner Entstehung derartige Beliebtheit erlangte, dass es zur Schullektüre wurde.⁴⁴ Wie Hildebert besaß Walter eine umfassende Kenntnis der römischen Literatur und maß sich als Schriftsteller weniger mit mittelalterlichen als mit antiken Vorbildern.⁴⁵

In seiner Elegie *Propter Sion non tacebo*, die in dreißig Stabat-Mater-Strophen den Untergang Roms beweint, gibt sich Walter als Moralsatiriker.⁴⁶ Er spricht zum Auftakt von der *ruina Rome*,⁴⁷ meint aber, wie sich schnell herausstellt, nicht wie Hildebert den Verfall der antiken Monumente, sondern die problematischen Verhältnisse seiner eigenen Zeit. Wie der Prophet Jesaja⁴⁸ möchte auch der mittelalterliche Dichter nicht schweigen und besingt seinen Schmerz über den Zusammenbruch Roms: Sie, die Hauptstadt der Welt, sei dem gefräßigen Schlund von Skylla und Charybdis ausgesetzt und würde mehr Gold einverleiben als Schiffe.⁴⁹ Damit ist das Bildfeld der nautischen Gefahren eröffnet, in dessen Rahmen Walter alle weiteren Klagen formuliert.⁵⁰ Er bezeichnet die Kardinäle als Piraten, die Advokaten der Kurie als die Hunde der Skylla und die päpstliche Kanzlei als die Charybdis.⁵¹ Er bringt Sandbänke ins Spiel und setzt die Kardinäle mit den Sirenen gleich, die mit säuselnder Stimme mildes Wetter vorgaukelten, jedoch in habsüchtigem Sturm das Portemonnaie zum Kentern brächten und die Goldstücke an sich zögen, dabei das Erbe des Gekreuzigten verkauften, nach außen hin wie Petrus, nach innen jedoch wie Nero.⁵² Und nicht Thetis, sondern die heilige Schwester der Geldbörsen sei die Mutter dieses Meeres.⁵³

44 Zu den biographischen Eckdaten Walters von Châtillon und zur Datierung der *Alexandreis* siehe etwa Lafferty 1998, 183–189. Zur *Alexandreis* als Schullektüre siehe Kilgermann 2000.

45 Siehe etwa Wulfram 2000.

46 Lateinischer Text und deutsche Übersetzung im Folgenden zitiert aus Klopsch 1985, 402–415, unter dem Kürzel *Propter Sion*. Zur Datierung des Gedichts auf die Jahre 1173–75 siehe Holtzmann 1953, 170, des Weiteren die Ausgabe der *Carmina Burana* von Alfons Hilka und Otto Schumann, in der das Gedicht als Nr. 41 aufgeführt ist (Hilka/Schumann 1930).

47 *Propter Sion* 2.

48 Jes 62,1: *propter Sion non tacebo et propter Hierusalem non quiescam donec egrediatur ut splendor iustus eius et salvator eius ut lampas accendatur* (Text nach der Vulgata). Dazu auch Hegener 1971, 177.

49 Vgl. *Propter Sion* 1–21.

50 Peter Dronke spricht in diesem Zusammenhang auch vom Schiff der *Ecclesia* (Dronke 1982, 586). Die Allegorie der *navis Ecclesiae* ist seit der Antike geläufig (siehe etwa Goldammer 1950). Walter greift diese Bildlichkeit letztendlich nur indirekt auf, er verschiebt den Fokus im Sinne seiner moralsatirischen Stoßrichtung auf die Bedrohungen auf hoher See, die er mit den römischen Sachwaltern der Kirche gleichsetzt.

51 Vgl. *Propter Sion* 22–24 u. 49–66.

52 Vgl. *Propter Sion* 25–27 u. 73–108.

53 Vgl. *Propter Sion* 127–132.

Das Lamento über die Geld- und Raffgier des römischen Klerus ist topisch.⁵⁴ Wenn sich Walter über Zustände ereifert, in denen Rom den Ausverkauf seiner Reliquien betreibt und den Leuten das Geld aus der Tasche zieht, dann trifft er sich in seiner Einschätzung mit anderen mittelalterlichen Dichtern.⁵⁵ Diesen als *ruina* beschriebenen Sachverhalt kombiniert Walter auf kunstvolle Weise mit Motiven und Bildern aus der antiken Literatur. Seine Allegorie auf die beklagenswerten Verhältnisse der Gegenwart, durch welche Rom in Trümmern liege, lebt von den Vergleichen mit althergebrachten Vorstellungen aus der paganen Welt. Nicht nur die griechische Mythologie mit Skylla, Charybdis und den Sirenen wird bemüht, auch Hinweise auf die Geschichte der römischen Republik und der frühen Kaiserzeit fehlen nicht. Seeräuber und Piratenschiffe bedrängen die italienischen Gewässer, Crassus bekommt den Hals nicht mit Gold voll genug und Nero steht für die innere Verdorbenheit der Herrschaft.⁵⁶ Immer wieder flicht Walter auch biblische Allusionen in seine Argumentation mit ein.⁵⁷ Allerdings bewegt er sich dabei nicht nur im Rahmen der geläufigen Interpretationen, sondern schafft neue Bilder von eigener Originalität.⁵⁸

So ist das alte Rom zwar untergegangen und hat der korrupten Regierungsgewalt des römischen Klerus Platz gemacht, doch lebt die antike Vorstellungswelt in den mythologisch und historiographisch geprägten Bildern Walters wieder auf. Die antike *urbs Roma* und das damalige Weltreich bilden die Folie, auf der die Kritik an den zeitgenössischen Verhältnissen zu blühen vermag. Sie sind insinuierter Kontrast zu den aktuellen Bedingungen und zugleich fruchtbarer Humus für die Dichtkunst des französischen Gelehrten. So verschmelzen Gegenwart und Vergangenheit im Schmerz über die Ruine Roms, die weniger äußere Zertrümmerung des Vormaligen als innere Verdorbenheit des Derzeitigen beklagt, da sich das Gewesene in der lyrischen Sprache und Bildlichkeit vergegenwärtigen lässt. Indes ist es gerade die aktuelle Verkommenheit, welche den Freiraum für die bittere Moralsatire Walters eröffnet, die sich vor allem aus paganem Gelehrtentum speist.

Wie phantasievoll der Einbezug der römischen Vergangenheit für die je eigenen Positionen genutzt wurde, lässt sich auch in der mittelhochdeutschen

54 Vgl. grundlegend Benzinger 1968, 49–118, insbesondere 91–93.

55 Siehe auch Doran 2008, 315/316; Schieffer 2000.

56 Bedeutend war der Krieg der Römer gegen die Piraten im Jahr 67 v. Chr. unter dem Oberbefehl des Gnaeus Pompeius, berühmt ist der gewaltige Reichtum des Marcus Licinius Crassus, was ihm in der Nachwelt den Ruf der Geldgier eintrug und die Legendenbildung förderte: So sollen ihm die Parther nach seiner Ermordung in der Schlacht bei Carrhae 53 v. Chr. flüssiges Gold in den Rachen gefüllt haben (Flor. *epit.* 1,46,10 und Cass. Dio 40,27,3).

57 Nachweise der herangezogenen Bibelstellen finden sich im Kommentar der *Carmina Burana*-Ausgabe von Hilka/Schumann 1930, 70–79.

58 Vgl. Lafferty 1998b, 135.

Epik der Stauferzeit nachzeichnen, die mit dem *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke den ersten eigentlich höfischen Erzähltext präsentiert.⁵⁹ Heinrichs Epos ist wie Walters Rom-Gedicht im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts entstanden⁶⁰ und basiert im Wesentlichen auf dem nur wenig früher vollendeten altfranzösischen *Roman d'Eneas*, der wiederum Vergils *Aeneis* zum Ausgangspunkt hat.⁶¹ Schon der anonym gebliebene Verfasser des französischen Werks machte aus dem antiken Urvater Roms einen höfischen Ritter und stellte die Minnethematik ins Zentrum der Ereignisse, indem er Eneas' Beziehung zu Lavinia zu einer ergreifenden Liebesgeschichte ausbaute und diese als Gegenbeispiel, ja hoffnungsfrohes Pendant zur unglücklich verlaufenden Begegnung des Helden mit Dido inszenierte.⁶² Veldeke übernahm diese Umakzentuierung des Stoffes, so dass aus dem römischen ‚Nationalepos‘ ein höfischer Roman über falsche und richtige Minnehandlungen wurde,⁶³ der – und dies ist die besondere Pointierung der mittelhochdeutschen Bearbeitung – in einem ausführlich beschriebenen, großartigen Hochzeitsfest seinen Höhepunkt und Abschluss findet, das die gelingende Liebe von der gescheiterten gänzlich abhebt und zugleich die herrschaftspolitischen Implikationen des Werks verdeutlicht.⁶⁴

Verknüpft bereits diese ‚Höfisierung‘ des Aeneasstoffes die römische Vergangenheit mit der mittelalterlichen Gegenwart, indem die Protagonisten des augusteischen Epos in die Minne- und Ritterwelt des volkssprachlichen Literaturbetriebs im 12. Jahrhundert transponiert werden, gipfelt der Bezug auf die eigene Zeit in den beiden sogenannten Stauferpartien, in kurzen Verspassagen, die die erzählten Geschehnisse unversehens mit dem staufischen Kaiser Friedrich Barbarossa verbinden.⁶⁵ Eine erste derartige Korrelation schafft der *Eneasroman* im Zusammenhang mit dem Bericht über die Leichenfeier für den gefallenen Pallas, den Sohn des etruskischen Königs Euander, der auf der Seite der Trojaner gegen Turnus gekämpft hatte. Im Zuge der Schilderung der prächtigen Innenausstattung der Grabkammer nimmt der Text die Beschreibung der kostbaren Lampe, die über dem Leichnam des Pallas angebracht

59 Schon die deutschsprachigen Dichter des frühen 13. Jahrhunderts betrachteten Veldekes *Eneasroman* als Auftakt der mittelhochdeutschen höfischen Literatur, wie in den sogenannten Dichterkatalogen Gottfrieds von Straßburg oder Rudolfs von Ems deutlich wird (vgl. Gottfried von Straßburg, *Tristan*, 4621–4820, nach der Ausgabe Krohn 1980; Rudolf von Ems, *Alexander*, 3105–3268, nach der Ausgabe Junk 1928).

60 Zur Datierung des *Eneasroman* siehe insbesondere die jüngeren Beiträge: Bastert 1994; Hahn 2000; Weicker 2001; Dimpel 2006.

61 Grundlegend zum *Roman d'Eneas*: Raynaud de Lage 1976, 127–158; Petit 1985, 483–498 et passim; Schöning 1991.

62 Siehe etwa Baswell 1995, 168–219; Desmond 1994, 99–119.

63 Siehe u. a. Schnell 1985, 187–212; Kistler 1993; Schmitz 2007.

64 Siehe zu diesem letzteren Aspekt etwa Kasten 1988; Opitz 1998.

65 Die Frage der Echtheit der beiden ‚Stauferpartien‘ behandeln etwa Tschirch 1949; Schieb 1965.

worden sei, geschickt zum Anlass, um die Ereignisse rund um die Urväter Roms mit dem staufischen Herrscher zu verzahnen.

So habe eben dieses Licht immer noch geleuchtet, als das Grab zur Zeit Friedrichs erstem Italienfeldzug und seiner Weihe zum Kaiser in Rom wieder entdeckt worden sei:

*ez werte unze an den tach,
daz Pallas dâ wart funden.
daz geschach sint in den stunden,
daz der keiser Friderîch
der lobebâre vorste rîch
ze Rôme gewîhet wart
nâch sîner êrsten hervart,
die er fûr uber berge
mit maneger halsberge
ze Lankparten in daz lant.
sint vant man den wigant
Pallantem in deme grabe,
dâ wir haben gesaget abe.⁶⁶*

Bei der Auffindung und Öffnung der Grabstätte⁶⁷ habe die Lampe wie durch ein Wunder nach zweitausend Jahren immer noch gebrannt, sei dann aber beim Ausheben der Gruft durch einen Lufthauch gelöscht worden.⁶⁸ Ohne jede Kommentierung dieses Sachverhalts nimmt der *Eneasroman* darauf den Faden der Erzählung wieder auf und berichtet von den weiteren Geschehnissen in Latium.

Die zweite Bezugnahme auf die Gegenwart der Staufer erfolgt gegen Ende des Werks, als anlässlich der detaillierten Schilderung des Hochzeitffests von Eneas und Lavinia⁶⁹ an das Mainzer Hoffest von 1184 erinnert wird, bei dem die Söhne Friedrichs ihre Schwertleite erhielten. Letzteres habe als einziges Fest,

66 Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*, 8374–8386: „So ging es bis zu dem Tag, da Pallas wieder aufgefunden wurde. Das geschah später zu der Zeit, da Kaiser Friedrich, der ruhmreiche, mächtige Fürst, in Rom geweiht wurde nach seiner ersten Heerfahrt, die er über die Alpen mit vielen gerüsteten Kriegen in das Land der Lombardei unternommen hatte. Danach fand man den Kämpfer Pallas im Grab, von dem wir erzählt haben.“ Hier und im Folgenden zitiert nach der Ausgabe Kartschoke 1997 unter Verwendung der Sigle *ER*. Friedrich Barbarossa zog 1154 in die Lombardei und wurde 1155 in Rom zum Kaiser gekrönt.

67 Die Idee der Wiederauffindung des Pallas-Grabes zeigt sich als Motiv schon in der mittelalterlichen Chronistik, die die Öffnung der Gruft jedoch Kaiser Heinrich II. oder III. zuschreibt (so etwa Wilhelm von Malmesbury in den *Gesta regum Anglorum* [vgl. Monumenta Germaniae Historica X, S. 472]).

68 Vgl. *ER* 8388–8408.

69 Die Beschreibung dieses Hochzeitffests ist von Veldeke gegenüber der altfranzösischen Vorlage stark ausgebaut worden und spiegelt alle rituellen Bestandteile, wie sie zum Zeremoniell hochmittelalterlicher Festlichkeiten gehörten (vgl. Ehrismann 2009).

von dem der Erzähler je gehört habe, die Feierlichkeiten noch übertroffen, die zu Ehren des antiken Brautpaars veranstaltet wurden.⁷⁰ Zur Bekräftigung dieses Befunds nimmt das Erzähler-Ich die Zeugenschaft seiner Zeitgenossen in Anspruch, wobei die Verehrungswürdigkeit Friedrichs durch Memoria explizit betont wird:

*ich wâne alle die nû leben
deheine grôzer haben gesehen.
ichn weiz waz noch sole geschehen,
desn kan ich ûch niht bereiten.
ichn vernam von swertleiten
nie wârliche mâre,
dâ sô manech vorste wære
und aller slahte lûte.
ir lebet genûch noch hûte,
diez wizzen wârliche.
dem keiser Friderîche
geschach sô manech êre,
daz man iemer mære
wunder dâ von sagen mach
unz an den jungisten tach,
âne logene vor wâr.
ez wirt noch uber hundert jâr
von ime gesaget und gescriben,
daz noch allez is beliben.⁷¹*

Über den Gedanken, dass auch die Ehrungen und Feierlichkeiten, die man für Friedrich Barbarossa veranstaltete, noch bis zum Jüngsten Tag erzählt würden und es mehr als hundert Jahre in Anspruch nehmen werde, um überhaupt alle Auszeichnungen des Herrschers für das Gedächtnis festzuhalten, setzt der *Eneasroman* den deutschen Kaiser nicht nur in eine Linie mit den Ahnen Roms, über deren Festivitäten ebenfalls noch – nämlich im vorliegenden Text – berichtet wird, sondern überhöht ihn zugleich.

Beide Stauferpartien verknüpfen denn die Geschichte des Eneas unmittelbar mit dem staufischen Königshaus, wobei das Verhältnis auf Reziprozität basiert: Einerseits würdigen die Überblendungen und Einmontagen von Ereignissen der jüngsten Vergangenheit in die glorreiche Vorwelt des römischen Großreichs den

⁷⁰ Vgl. *ER* 13222–13233.

⁷¹ *ER* 13234–13252: „Ich glaube, dass alle Lebenden kein größeres (Fest) gesehen haben. Ich weiß nicht, was die Zukunft bringen wird, das kann ich euch nicht sagen. Ich habe jedoch von einer Schwertleite niemals glaubwürdig erzählen gehört, bei der ebenso viele Fürsten und Leute aller Stände zugegen gewesen wären. Noch heute leben viele, die es genau wissen. Kaiser Friedrich wurde so hoch geehrt, dass man für alle Zeiten Wundergeschichten davon erzählen kann bis zum Jüngsten Tag, das ist gewisslich wahr. Es wird auch in hundert Jahren noch von ihm erzählt und geschrieben werden, was alles bisher noch nicht gesagt ist.“

aktuellen deutschen Herrscher, andererseits garantieren die Wiederauffindung des Pallas-Grabes wie auch die bis in die mittelalterliche Gegenwart reichende Memoria an das Hochzeitsfest der Vorfahren Roms deren herausragende Stellung und die Wahrheit des Erzählten.⁷² Da auch die von Vergil ausgeschöpfte genealogische Vorstellung von Aeneas als Urahn Caesars und Augustus' von Veldeke nicht ausgespart bleibt, die der mittelalterliche Dichter unmittelbar vor dem Epilog in der heilsbringenden Geburt Christi zur Zeit des Augustes kulminieren lässt,⁷³ wird „die Relation zwischen der Aeneasgeschichte und der Reichsgeschichte des 12. Jahrhunderts“⁷⁴ zum Abschluss des Werks komplett.

Darüber hinaus markieren die erzählten Geschehnisse beider Stauferpartien sichtbare Zeichen der Machtübergabe und des Triumphs. Friedrich Barbarossa wird als Gebieter charakterisiert, der nicht nur neue Maßstäbe setzt, wie beim Fest anlässlich der Schwertleite seiner Söhne, sondern der auch in die Fußstapfen der vorrömischen Machthaber tritt: Wie Eneas einst, von fernen Landen kommend, auf italischem Boden eine neue Regierungsgewalt begründete, so übernimmt Friedrich sozusagen den Stab und richtet seinerseits eine ortsfremde Führerschaft in Italien ein. Dass es zu einer Art Wachablösung kommt, bei welcher der staufische Kaiser zur mytho-historisch überhöhten Herrscherfigur stilisiert wird, verdeutlicht das signifikante Detail, dass das Licht des Pallas-Grabes bei der Ankunft und Krönung des neuen Kaisers in Rom erlischt, obwohl es Jahrhunderte und ungezählte Regentschaften lang gebrannt hatte.⁷⁵ Dass mit Friedrich gleichsam eine neue Zeitrechnung nach der römisch geprägten beginnt, expliziert der *Eneasroman* mit seinen Ausführungen zur zukünftigen Memoria des staufischen Kaisers, die mit derjenigen des Eneas zwar kongruent konstruiert ist, aber in der Fortführung des Gedankens auch deren Suspendierung bewirkt.⁷⁶

Indem der *Eneasroman* vom Stoff her auf das römische Epos par excellence zurückgreift, das die Stärke der augusteischen Herrschaft aus der Perspektive der Vorväter spiegelt, zugleich aber die Handlungsachse bis in die mittelalterliche

72 Zu diesem Gedanken vgl. Kellner 2004, 225; Kern 2009, 414.

73 Vgl. ER 13307–13428. Dazu Opitz 1998, 140–143.

74 Kellner 2004, 225.

75 Unterschiedlich weit gehen die Deutungen der ausgelöschten Flamme. Die ältere Forschung sah darin das markante Zeichen für die *renovatio* des Römischen Reichs unter deutscher Führung, wie sie Friedrich Barbarossa vorantrieb (vgl. Dittrich 1966, 565–594; Wenzelburger 1974, 270–284; Pastré 1991, 107–116). Jüngere Publikationen sind zurückhaltender, was die Geschichtsdeutung der Passage angeht (vgl. Opitz 1998, 123–125; Kellner 2004, 224–226).

76 Mit Friedrich Barbarossa änderten sich die politischen Insignien der römisch-deutschen Kaiser, was sich etwa in den Formen und Ausgestaltungen der Kronen spiegelt, wobei sich die Wende dahingehend zeigt, dass „Rom als Stadt, als möglicher Inbegriff für das Imperium [...] kein Thema mehr für die Erscheinungsform des Herrschers des Heiligen Römischen Reiches“ mehr bildet (Fillitz 1992, 12).

Gegenwart ausgreifen lässt, verschachtelt er die Blütezeit Roms mit deren Vergangenheit und Zukunft.⁷⁷ Diese Zukunft kennt keinen Untergang der Ewigen Stadt und des Reichs in der Spätantike, sie skizziert zeichenhaft eine Machtübergabe an den deutschen Kaiser, der Jahrhunderte später erfolgte. Mit dem Ereignis der Geburt Christi zur Regierungszeit des Augustus nennt Veldeke den heilsgeschichtlich relevanten Umschlagspunkt, der jede weitere Fokussierung römischer Genealogie, die über Vergil hinausginge, obsolet werden lässt.

Nicht nur das vergangene und zerstörte Rom der Antike oder die Ewige Stadt als Sitz der Kurie, sondern auch das Reich in seiner Beständigkeit oder die mytho-historische Vorgeschichte römischer Glorie bilden im Hochmittelalter eine variable Folie, um die eigenen ideologischen Interessen im Spiegel des *Phänomens* Rom zu artikulieren und sich an der kulturbringenden Geschichte der Stadt und des Reichs abzuarbeiten. Welchen Stellenwert die *ruinae* in der Spätsicht haben und ob sie überhaupt als solche wahrgenommen werden, hängt unmittelbar mit dem jeweiligen Selbstverständnis zusammen, das der betreffende Text transportiert und propagiert.

Das antike Rom ist sowohl Kontrastfolie für Gesellschaftskritik als auch Teil der Legitimierungsstrategie der eigenen Herrschaft. Ob von der Antike her eine Linie der Kontinuität gezogen oder der Gegensatz durch den Bruch des Untergangs markiert wird, spielt letzten Endes eine untergeordnete Rolle. Das Verhältnis von Reich und Kirche, von paganen antiken Kulturdenkmälern und christlichen Weltanschauungen prägt die Sicht auf die Ewige Stadt in unterschiedlicher Weise. Mit dem geographischen und politischen Abstand, den die Literaten aus Frankreich und Deutschland in je unterschiedlicher Weise haben, ergibt sich die Möglichkeit, sich Rom gegenüber zu positionieren. Dabei zeigt sich der Facettenreichtum, den die Stadt und das Weltreich als Projektionsfläche für die je eigenen Anliegen bieten.

Literaturangaben

Primärtexte

Das Annelied. Mittelhochdeutsch/neuhochdeutsch, hg., übers. u. komm. v. Eberhard Nellmann, 6. Aufl., Stuttgart 2005.

Carmina Burana, hg. v. Hilka, Alfons/Schumann, Otto, 2 Bde., Heidelberg 1930.

Gottfried von Straßburg, Tristan. Mittelhochdeutsch/neuhochdeutsch, nach dem Text von Friedrich Ranke neu hg., ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn, 3 Bde., Stuttgart 1980.

77 Vgl. zu diesem Gedanken Kellner 2004, 180–185.

- Heinrich von Veldeke, Eneasroman. Mittelhochdeutsch/neuhochdeutsch, nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Kartschoke, Stuttgart 1997.
- Hildebertus Cenomannensis Episcopus, Carmina minora, hg. v. A. Brian Scott, 2. Aufl., München/Leipzig 2002.
- Lateinische Lyrik des Mittelalters. Lateinisch / deutsch, ausgew., übers. u. komm. v. Paul Klopsch, Stuttgart 1985.
- Rudolf von Ems, Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts, hg. v. Victor Junk, Leipzig 1928.

Forschungsliteratur

- Bastert, Bernd (1994), „Dô si der lantrâve nam. Zur ‚Klever Hochzeit‘ und der Genese des Eneas-Romans“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 123/3, 253–273.
- Baswell, Christopher (1995), *Virgil in Medieval England. Figuring the Aeneid from the Twelfth Century to Chaucer*, Cambridge.
- Becker, Petrus (1996), *Die Benediktinerabtei St. Eucharius-St. Matthias vor Trier*, Berlin/New York.
- Benzinger, Josef (1968), *Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert*, Lübeck.
- Desmond, Marilynn (1994), *Reading Dido. Gender, Textuality, and the Medieval ‚Aeneid‘*, Minneapolis.
- Dimpel, Friedrich Michael (2006), „Der Verlust der ‚Eneas‘-Handschrift als Fiktion – Eine computergestützte, textstatistische Untersuchung“, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 61, 87–102.
- Dittrich, Marie-Luise (1966), *Die ‚Eneide‘ Heinrichs von Veldeke*, Wiesbaden.
- Doran, John (2008), „Authority and Care. The Significance of Rome in Twelfth-Century Chester“, in: O’Carragain, Eamonn/Neuman de Vegvar, Carol (Hgg.), *Roma Felix. Formation and Reflections of Medieval Rome*, Aldershot, 307–332.
- Dronke, Peter (1982), „Profane Elements in Literature“, in: Benson, Robert L./Constable, Giles (Hgg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, 569–592.
- Ehrismann, Gustav (1901), „Duzen und Ihrzen im Mittelalter“, in: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 1, 117–149.
- Ehrismann, Gustav (1902), „Duzen und Ihrzen im Mittelalter“, in: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 2, 118–159.
- Ehrismann, Gustav (1903), „Duzen und Ihrzen im Mittelalter“, in: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 4, 210–248.
- Ehrismann, Gustav (1903/04), „Duzen und Ihrzen im Mittelalter“, in: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 5, 127–220.
- Ehrismann, Otfried (2009), „Die Hochzeit des Eneas – Zur rituellen Inszenierung von Ordnung in Heinrichs von Veldeke ‚Eneas‘“, in: McConnell, Karen/McConnell, Winder (Hgg.), *‚Er ist ein wol gevriunder man‘. Essays in Honor of Ernst S. Dick on the Occasion of His Eightieth Birthday*, Hildesheim/Zürich/New York, 113–129.
- Fillitz, Hermann (1992), „Reale und fiktive Insignien als Symbole der kaiserlichen Romherrschaft“, in: Schimmelpfennig, Bernhard/Schmugge, Ludwig (Hgg.), *Rom im hohen Mittelalter. Studien zu den Romvorstellungen und zur Rompolitik vom 10. bis*

- zum 12. Jahrhundert. Reinhard Elze zur Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres gewidmet, Sigmaringen, 5–12.
- Goerlitz, Uta (2007), *Literarische Konstruktion (vor-)nationaler Identität seit dem ‚Annolied‘. Analysen und Interpretationen zur deutschen Literatur des Mittelalters (11.–16. Jahrhundert)*, Berlin.
- Goez, Werner (1958), *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen.
- Goldammer, Kurt (1950), „Das Schiff der Kirche. Ein antiker Symbolbegriff aus der politischen Metaphorik in eschatologischer und ekklesiologischer Umdeutung“, in: *Theologische Zeitschrift* 6, 232–237.
- Gregorovius, Ferdinand (1988), *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter vom V. bis zum XVI. Jahrhundert*, hg. v. Waldemar Kampf, 4 Bde., München, 2. Aufl.
- Hahn, Reinhard (2000), „unz her quam ze Doringen in daz lant. Zum Epilog von Veldekes Eneasroman und den Anfängen der höfischen Dichtung am Thüringer Landgrafenhof“, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 152 [237], 241–266.
- Hegener, Eckhard (1971), *Studien zur ‚zweiten Sprache‘ in der religiösen Lyrik des zwölften Jahrhunderts. Adam von St. Victor, Walter von Châtillon, Kastellaun/Wuppertal/Henn.*
- Hellmann, Manfred W. (1969), *Fürst, Herrscher und Fürstengemeinschaft. Untersuchungen zu ihrer Bedeutung als politischer Elemente in mittelhochdeutschen Epen. Annolied – Kaiserchronik – Rolandslied – Herzog Ernst – Wolframs ‚Willehalm‘*, Bonn.
- Herweg, Mathias (2002), *Ludwigslied, De Heinrico, Annolied. Die deutschen Zeitdichtungen des frühen Mittelalters im Spiegel ihrer wissenschaftlichen Rezeption und Erforschung*, Wiesbaden.
- Holtzmann, Walther (1953), „Propter sion non tacebo. Zur Erklärung von Carmina Burana 41“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 10, 170–175.
- Jaeger, C. Stephen (2001), *Die Entstehung höfischer Kulturen. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter*, Berlin (englisches Original: *The origins of courtliness*, Philadelphia 1985).
- Jaeger, C. Stephen (2002), *Scholars and courtiers. Intellectuals and society in the Medieval West*, Aldershot.
- Kasten, Ingrid (1988), „Herrschaft und Liebe. Zur Rolle und Darstellung des ‚Helden‘ im ‚Roman d’Eneas‘ und in Veldekes Eneasroman“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 62, 227–245.
- Kellner, Beate (2004), *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*, München.
- Kern, Manfred (2009), *Weltflucht. Poesie und Poetik der Vergänglichkeit in der weltlichen Dichtung des 12. bis 15. Jahrhunderts*, Berlin.
- Killermann, Corinna (2000), „Die mittelalterliche Kommentierung der *Alexandreis* Walters von Châtillon als Fall von Interdependenz und Selbstkonstituierung“, in: Jan Cölln [u. a.] (Hgg.), *Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen*, Göttingen, 299–331.
- Kistler, Renate (1993), *Heinrich von Veldeke und Ovid*, Tübingen.
- Lafferty, Maura K. (1998a), *Walter of Châtillon’s ‚Alexandreis‘. Epic and the problem of historical understanding*, Turnhout.
- Lafferty, Maura K. (1998b), „Limping Jacob“. The Image of the Jew in Walter of Châtillon’s Lyrics“, in: *Mittelalterliches Jahrbuch* 33, 133–147.
- Moos, Peter von (1965), *Hildebert von Lavardin (1056–1133). Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*, Stuttgart.

- Moos, Peter von (1979), „Par tibi, Roma, nihil – Eine Antwort“, in: *Mittelateinisches Jahrbuch* 14, 119–126.
- Müller, Stephan (1999), *Vom Annolied zur Kaiserchronik. Zu Text- und Forschungsgeschichte einer verlorenen deutschen Reimchronik*, Heidelberg.
- Nellmann, Eberhard (1963), *Die Reichsidee in deutschen Dichtungen der Salier- und frühen Stauferzeit. Annolied – Kaiserchronik – Rolandslied – Eraclius*, Berlin.
- Opitz, Karen (1998), *Geschichte im höfischen Roman. Historiographisches Erzählen im ‚Eneas‘ Heinrichs von Veldeke*, Heidelberg.
- Pastré, Jean-Marc (1991), „Die Auffindung des Pallas-Grabes in Veldekes *Eneide* und die *Renovatio* und *Translatio imperii*“, in: Buschinger, Danielle/Spiwok, Wolfgang (Hgg.), *Zum Traditionsverständnis in der mittelalterlichen Literatur. Funktion und Wertung. Actes du Colloque Greifswald 30 et 31 Mai 1989*, Amiens, 107–116.
- Petit, Aimé (1985), *Naissance du roman. Les techniques littéraires dans les romans antiques du XIIe siècle*, 2 Bde., Paris/Genf.
- Raynaud de Lage, Guy (1976), „Les romans antiques et la représentation de l’Antiquité“, in: Ders., *Les premiers romans français et autres études littéraires et linguistiques*, Genf.
- Schieb, Gabriele (1965), „Veldekes Grabmalbeschreibungen“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 87, 201–243.
- Schieffer, Rudolf (2000), „Zum ‚Sutrilied‘“, in: Thumser, Matthias/Wenz-Haubfleisch, Annegret/Wiegand, Peter (Hgg.), *Studien zur Geschichte des Mittelalters. Jürgen Petersohn zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 82–91.
- Schimmelpfennig, Bernhard/Schmugge, Ludwig (Hgg.) (1992), *Rom im hohen Mittelalter. Studien zu den Romvorstellungen und zur Rompolitik vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. Reinhard Elze zur Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres gewidmet*, Sigmaringen.
- Schmitz, Silvia (2007), *Die Poetik der Adaptation. Literarische ‚inventio‘ im ‚Eneas‘ Heinrichs von Veldeke*, Tübingen.
- Schnell, Rüdiger (1985), *Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern/München.
- Schöning, Udo (1991), *Thebenroman – Eneasroman – Trojaroman. Studien zur Rezeption der Antike in der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts*, Tübingen.
- Schramm, Percy Ernst (1962), *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, Darmstadt, 3. Aufl.
- Tschirch, Fritz (1949), „Der Umfang der Stauferpartien in Veldekes ‚Eneide‘“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 71, 480–482.
- Wenzelburger, Dietmar (1974), *Motivation und Menschenbild der Eneide Heinrichs von Veldeke als Ausdruck der geschichtlichen Kräfte ihrer Zeit*, Göppingen.
- Weicker, Tina Sabine (2001), „Dô wart daz bûch ze Cleve verstolen. Neue Überlegungen zur Entstehung von Veldekes ‚Eneas‘“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 130/1, 1–18.
- Wulfram, Hartmut (2000), „Explizite Selbstkonstituierung in der ‚Alexandreis‘ Walters von Châtillon“, in: Cölln, Jan u.a. (Hgg.), *Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen*, Göttingen, 222–269.
- Zwierlein, Otto (1976), „Par tibi, Roma, nihil“, in: *Mittelateinisches Jahrbuch* 11, 92–94.

Anmerkungen zu den Autorinnen und Autoren

MARCO FORMISANO (PhD Università di Palermo 2000) is currently Professor of Latin Language and Literature at the University of Gent. He is an expert in Latin literature and focuses in particular on late antique literary aesthetics and poetics as well as on literary aspects of didactic treatises, especially about the art of warfare. His publications include *Tecnica e scrittura* (Rome 2001), and editions of Vegetius' *Epitoma rei militaris* and the *Passio Perpetuae et Felicitatis* (Milan 2003 and 2008); he co-edited the collected volumes *War in Words* (with Hartmut Böhme, Berlin 2011) and *Perpetua's Passions* (with Jan Bremmer, Oxford 2012).

THERESE FUHRER war 1996/1997 ord. Professorin für Klassische Philologie/Latinistik an der Universität Trier, 1997/2004 an der Universität Zürich, 2004–2008 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; seit 2008 lehrt sie an der Freien Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Gebiet der antiken Philosophie, der christlichen Spätantike und der lateinischen Dichtung. Die wichtigsten Buchpublikationen sind *Die Auseinandersetzung mit den Chorlyrikern in den Epinikien des Kallimachos*, Basel/Kassel 1992; *Augustin 'Contra Academicos' (vel 'De Academicis') Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar* (Berlin/New York 1997); *Augustinus* (Darmstadt 2004); sowie die von ihr herausgegebenen Sammelbände *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen* (Stuttgart 2008); *Acting with words. Communication, rhetorical performance and performative acts in Latin literature* (Heidelberg 2010; zusammen mit Damien Nelis); *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischen Raums in Literatur, Architektur und Kunst* (Berlin/Boston 2012).

HENRIETTE HARICH-SCHWARZBAUER ist Ordinaria für Lateinische Philologie an der Universität Basel. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die römische Philosophie, die römische Poesie, die Literatur der Spätantike, die neulateinische Literatur und die Antikerezeption. Aktuelle Publikationen: *Die lateinische Poesie der Spätantike. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 36* (herausgegeben mit Petra Schierl; Basel 2009); *Hypatia. Die spätantiken Quellen. Eingeleitet, kommentiert und interpretiert*. Sapheneia. Beiträge zur Klassischen Philologie 16 (Bern 2011); *Carmen perpetuum. Die Metamorphosen Ovids in der Weltliteratur*. Weltliteratur intertextuell (herausgegeben mit Alexander Honold; Basel 2013); *Das 'Salz' der Antike. Le 'sel' antique. Handschriften und Drucke am*

Oberrhein. Schriftenreihe des Collegium Beatus Rhenanus (herausgegeben mit James Hirstein; Stuttgart – im Erscheinen).

MAIJASTINA KAHLOS is currently research fellow at the Helsinki Collegium for Advanced Studies, University of Helsinki. She has published the monographs *Vettius Agorius Praetextatus: Senatorial Life in Between* (Acta Instituti Romani Finlandiae: Rome 2002), *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures, c. 360–430* (Aldershot 2007), and *Forbearance and Compulsion: Rhetoric of Tolerance and Intolerance in Late Antiquity* (London 2009). She has recently edited the collected volume *The Faces of the Other: Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World* (Turnhout 2012).

RITA LIZZI TESTA is Professor of Roman History at the University of Perugia. She was a member of the School of Historical Studies, Institute for Advanced Study of Princeton in 2006, she is a member of the International Advisory Board of *CUA Studies in Early Christianity* in Washington and a member of the Editorial Staff of *Cristianesimo nella Storia*, Istituto per le Scienze Religiose, in Bologna. Her most recent publications include *Senatori, popolo, papi: il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*. Munera 21, Bari 2004, and the edited volumes *Le relazioni tra pagani e cristiani: nuove prospettive su un antico tema* (Bologna 2009); (with Giorgio Bonamente) *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d.C.)*. Munera 31 (Bari 2010); (with Peter Brown) *Pagans and Christians in the Roman Empire: the Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)*. *Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (20–22 October 2008)*, Christianity and History 9 (Münster 2011).

BEAT NÄF ist Professor für Alte Geschichte an der Universität Zürich. Sein zentrales Arbeitsgebiet bildet die Kulturgeschichte der Spätantike mit ihren Wirkungen. Seine jüngsten Publikationen sind die Bücher *Antike Geschichtsschreibung. Form – Leistung – Wirkung* (Stuttgart 2010) und *Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion* (Fribourg 2011).

SERAINA PLOTKE ist Privatdozentin und wissenschaftliche Assistentin für Germanistische Mediävistik an der Universität Basel. 2005 promovierte sie mit einer Arbeit über *Visuelle Poesie des 17. Jahrhunderts* (München 2009). Als Mitarbeiterin im Projekt *Opera poetica Basiliensia* beschäftigte sie sich eingehend mit Basler Humanistendruckern. In diesem Zusammenhang entstand ihre Edition von Daniel Agricolas *Vita Beati* von 1511 (Basel 2012). Zu ihren jüngeren Forschungsschwerpunkten gehören neben der Emblematik die Historische Narratologie und die Historische Semantik. Ferner sind von ihr erschienen der Tagungsband zur *Sprache der Trauer* (Heidelberg 2012, herausgegeben mit Alexander Ziem) und historische Untersuchungen zum Wortfeld der Seelenruhe

sowie zur Semasiologie von *conversatio*. Aktuell arbeitet sie an einer Studie über Erzählinstanzen in lateinischer und volkssprachlicher Epik des Hochmittelalters.

KARLA POLLMANN is currently Professor of Classics at the University of Kent (Canterbury), Adjunct Professor of Theology at the University of Århus, Denmark, and Professor Extraordinary at Stellenbosch University, South Africa. She is internationally recognized for her monographs on late antique poetry, on Augustine's hermeneutics, and a commentary, with introduction and text, on Statius, *Thebaid* 12 (Paderborn 2004). More recently, she has edited the collected volumes (with Mark Vessey) *Augustine and the Disciplines* (Oxford 2005, paperback 2007), (with Willemien Otten) *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity* (Leiden 2007), and (with Meredith J. Gill) *Augustine Beyond the Book. Intermediality, Transmediality, and Reception* (Leiden 2012). She is Editor-in-Chief of the international and interdisciplinary three-volume *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (Oxford 2013), which was generously funded by the Leverhulme Trust (see www.st-and.ac.uk/classics/after-augustine).

CRISTINA RICCI is currently working at the *Department of Classics* of the University of Basel. Her research field is Christian Literature (especially biblical exegesis, Christian biography and historiography) in Late Antiquity, the early Middle Ages and the Renaissance. In particular she has published studies on Gregory the Great: *Mysterium dispensationis. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno* (Rome 2002); 'La profezia in Gregorio Magno', *Augustinianum* 43 (2003) 125–200, and 'Gregory's Mission to the Barbarians', in *Brill's Companion to Gregory the Great*, eds. B. Neil/M. Dal Santo, Leiden (forthcoming). Most recently, she has edited Claudius of Turin's commentaries on the letters to the Ephesians and the Philippians for *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (*Claudii Taurinensis Tractatus in Epistolas ad Ephesios atque ad Philippenses*, Turnhout, forthcoming). At the moment she is preparing a critical edition of Erasmus' biography of John Chrysostom.

UMBERTO ROBERTO is currently Professor of Roman History at the Università Europea di Roma, Italy. He has edited the fragments of John of Antioch with an Italian translation (*Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia Chronica*, Berlin/New York 2005) and (with Martin Wallraff, Karl Pinggéra and William Adler) the fragments of Iulius Africanus' *Chronographiae* (*Iulius Africanus Chronographiae. The Extant Fragments*, Berlin/New York 2007). He was (with Yann Rivière) scientific curator of the exhibition *Roma e i Barbari* (Venice 2008). His most recent monograph is *Roma capta. Il Sacco della città dai Galli ai Lanzichenecchi* (Rome/Bari 2012).

PETRA SCHIERL ist wissenschaftliche Assistentin im Fach Lateinische Philologie an der Universität Basel. Sie wurde mit einem Kommentar zu den Fragmenten der Tragödien des Pacuvius promoviert (Berlin/New York 2006). Einer ihrer Forschungsschwerpunkte ist die Dichtung der Spätantike. In Vorträgen und Aufsätzen hat sie sich mit Paulinus von Nola, Prudentius, Rutilius Namatianus und den anonymen *Laudes Domini* befasst. Gemeinsam mit Henriette Harich-Schwarzbauer hat sie den Tagungsband *Lateinische Poesie der Spätantike* (Basel 2009) herausgegeben. Für ihre Habilitation bereitet sie eine Studie zur Figur des göttlichen Retters in der bukolischen Dichtung vor, die auch christliche Experimente mit dieser Gattung in der Spätantike einschliesst.

CHIARA OMBRETTA TOMMASI, former student at the *Scuola Normale Superiore* (1991–1995), received her PhD at the University of Pisa (2000), where she is currently assistant professor of Latin Literature. Her scholarly interests focus predominantly on Late Antiquity, in particular the interaction between religious culture and literary forms. She has published extensively on fifth and sixth century poetry (Corippus, Dracontius, the *Latin Anthology*) and on 'esoteric' trends in Latin culture, investigating the reception of Gnosticism and Platonism in authors like Tertullian, Apuleius, Marius Victorinus and Martianus Capella. Her most recent works include a critical edition of a juvenile work by Giacomo Leopardi about the Second Sophistic (Pisa 2009). She is currently working on a monograph about Lucan and religion, and on a commentary on Arnobius' *Against the Pagans*.

ÉTIENNE Wolff est depuis 2000 professeur de langue et littérature latines à l'Université de Paris Ouest. Son champ de recherche principal concerne l'Antiquité tardive, et notamment la production littéraire en Afrique à l'époque de la domination des Vandales (Ve-VIe siècles). Il a publié des ouvrages sur la littérature latine (par exemple *Martial ou l'apogée de l'épigramme* [Rennes 2008]) et le latin (*Les mots latins du français* [Belin 1993]), ainsi que nombreuses éditions et traductions de textes latins aussi différents que les Oeuvres de Dracontius (Paris 1995 et 1996), les *Carmina Burana* (Paris 1995), les *Facéties* du Pogge (Paris 2005), *Sur son retour* de Rutilius Namatianus (Paris 2007), *Virgile dévoilé* (*Expositio Virgilianae continentiae*) et *Mythologies* (*Mitologiae*) de Fulgence (Lille 2009 et 2012).

Index Nominum

- Aelius Aristides (Publius Aelius Aristides) 20 Anm. 36, 268, 272
 Aeneas 6, 21, 23, 27, 44–45, 55, 235–236, 247, 281, 304, 307
 Aesopus 283
 Aetius (Flavius Aetius) 114, 120
 Alaricus 1, 4–5, 39, 47–48, 50, 63
 Anm. 38, 80, 85, 87, 89, 91, 94–98, 100, 109–130, 132, 169, 185, 187, 198–200, 205, 236, 239, 254, 270, 274, 293
 Alypius 59, 60 Anm. 30 f.
 Ambrosius 31, 40, 43, 57, 59, 82, 89, 91, 183–186, 212
 Ammianus Marcellinus 25, 27, 32, 116–118, 120
 Anchises 44, 267
 Anicii 87, 90, 97, 116, 122, 251
 Anthemius 120, 276, 279
 Antoninus Pius 12, 14, 26, 242
 Appianus 126
 Arbogast 94–95, 113, 116, 119
 Arcadius 43–46, 82, 84, 90–91, 94–96, 113, 196, 282
 Arnobius 180–181
 Athalarich 134–142, 145
 Athaulf 89, 98, 100, 113
 Athenagoras 178 Anm. 9
 Attalus (Priscus Attalus) 97–98, 100, 118–119
 Augustinus (Aurelius Augustinus) 1, 3–5, 32, 53–75, 92, 123, 153–176, 225, 233, 270–271, 301
 Confessiones 55–61, 65, 69, 72
 De civitate dei 14, 31, 53, 62–63, 65, 69–70, 72, 88, 153, 159–160, 167, 186–187, 197–206
 Retractationes 160, 200
 Sermones 53, 62, 64–72, 88, 92, 98, 198–199, 202, 206
 Avitus 274–277
 Bauto (Flavius Bauto) 57
 Belisarius 145–146, 281
 Bellini, Vincenzo 265
 Benrath, Henry 86
 Bonifatius I. 101, 133
 Bonifatius II. 146
 Bonosianus 99
 Borges, Jorge Luis 154
 Brennus 38, 42, 184, 197, 277
 Bullinger, Heinrich 103
 Caecina (Decius Albinus Caecina) 91
 Caesar (Gaius Iulius Caesar) 6, 15, 18, 23, 26, 45–46, 244, 277, 295–297, 300, 307
 Cain und Abel 203, 277
 Caracalla 272
 Cedrenus, Georgius 4, 123–127, 205
 Celestinus 133, 190
 Cicero (Marcus Tullius Cicero) 14–15, 19, 28, 87, 156, 170, 177, 205, 216
 Claudianus (Claudius Claudianus) 3, 21, 37–51, 80, 82–83, 90–92, 240, 248, 255, 271, 273, 274–276, 283
 De bello Getico 25, 37–39, 47–51, 195, 198
 De bello Gildonico 24, 27–28, 39, 41–47
 De consulatu Stilichonis 11, 25, 32
 Constans, Sohn des Constantinus III. 89
 Constantius II. 40 Anm. 19
 Constantius III. 100–101, 237, 258
 Corippus (Flavius Cresconius Corippus) 278–284
 Cyprianus von Karthago 101, 179
 Cyrillus von Alexandrien 190
 Damasus I. 56–58, 65, 132–133, 203, 210, 269
 Dante Alighieri 153, 159, 271
 Decii 279 Anm. 64
 Decius 93, 179 Anm. 12
 Demandt, Alexander 80
 Diodorus Siculus 125–127, 157
 Diodorus von Tarsus 187 Anm. 53

- Dracontius (Blossius Aemilius Dracontius) 277–278, 280
 Dürrenmatt, Friedrich 11, 86
 Eugenius (Flavius Eugenius) 81–82, 89–90, 95, 113, 119
 Eunapius von Sardes 81, 110–112, 116, 126
 Eusebius von Caesarea 160, 163, 188, 202
 Eustochium 210, 213, 215
 Exuperantius 256
 Ezechiel 5, 209–228
 Flavianus (Virus Nicomachus Flavianus) 90
 Florus (Publius Annii Florus) 24, 27, 167, 244 Anm. 54, 266 Anm. 6
 Fravitta (Flavius Fravitta) 116
 Fulgentius von Ruspe 281
 Galerius 180
 Galla Placidia 85–86, 95, 98, 100–102, 104, 205
 Gallienus 188
 Generidus 116
 Georgius Cedrenus, s. Cedrenus
 Georgius Monachus 125
 Gibbon, Edward 79, 85
 Gildo 41, 44, 48, 91, 93, 95, 277
 Gratianus 14, 117, 184
 Gregorius Magnus/Gregor I. 5, 138, 209–228
 Gregorius von Nazianzus 116
 Gregorovius, Ferdinand 79–80, 217
 Habakuk 29
 Hadrianus 12, 14, 26, 92, 242
 Hannibal 38, 42, 47, 184, 277
 Heinrich von Veldeke 6, 304–305
 Heraclianus 97
 Hieronymus (Sophronius Eusebius Hieronymus) 5, 30, 56–59, 61, 65, 88, 123, 159–160, 166, 209–228, 266, 295
 Commentarii in Ezechielem 197, 209–217, 227–228
 Epistulae 14, 166, 197–198, 200, 204
 Hildebert von Lavardin 1, 6, 298–302
 Hobsbawn, Eric 155
 Honorius 3 f., 37, 39, 42–46, 50, 79–104, 109, 113–115, 118–125, 139, 185, 195–197, 199, 204–205, 255
 Horatius (Quintus Horatius Flaccus) 28, 214 Anm. 27, 245 Anm. 56, 267 Anm. 11
 Carmina 18, 20, 22–23, 270 Anm. 26, 276 Anm. 49
 Epodes 18
 Innocentius I. 88, 101, 133, 187, 196–197, 199
 Iohannes II. 131, 134, 136, 138–141, 146
 Iohannes Antiochenus 110 Anm. 4, 113 Anm. 12, 120
 Iohannes Lydus 81
 Iohannes Malalas 121, 188 Anm. 57
 Iohannes Troglyta 281
 Iohannes Zonaras, vgl. Zonaras
 Iovius 97, 113–115
 Irenaeus 132 Anm. 4, 269 Anm. 21
 Iuppiter 13, 27, 41–42, 71, 185, 198, 242, 245, 267–268, 270, 274, 280
 Iustinianus/Justinian I. 135–136, 140–141, 143–147, 278–283
 Iustinus/Justin I. 135–136
 Iustinus/Justin II. 282
 Iuvencus 15 Anm. 16
 Joachim da Fiore 271
 Johannes von Salisbury/John of Salisbury 159
 Lactantius (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius) 31, 181, 215
 Lampadius 96
 Le Nain de Tillemont, Sébastien 85
 Libanius 183
 Licinius 182, 195
 Livius (Titus Livius) 15 Anm. 17, 19–20, 23, 154, 167, 170, 265
 Longinianus (Flavius Macrobius Longinianus) 92–93, 96
 Lucanus (Marcus Annaeus Lucanus) 23, 28, 45–46, 50, 215, 224, 244, 299
 Lucretius (Titus Lucretius Carus) 196, 217, 241, 247–248, 250, 272
 Lycophron 21–22

- Macrobius (Ambrosius Macrobius Theodosius) 91, 99, 256 Anm. 90
 Maiorianus 276
 Malchus 110 Anm. 4
 Marcella 198, 200, 211, 213
 Marcellinus Comes 99, 143–144, 205
 Maria (Ehefrau des Honorius) 44–45, 85, 93, 95
 Marius Victorinus 59–60
 Mascezel 41, 46 Anm. 39
 Maxentius 14, 89, 242
 Maximinus Daia 179, 182
 Melania die Jüngere/Melania iunior 93, 196
 Melinno 16, 33, 267–268
 Melito von Sardes 178 Anm. 9, 269 Anm. 21
 Menenius Agrippa 283–284
 Merobaudes (Flavius Merobaudes) 273
 Modares 116
 Mommsen, Theodor E. 159–161
 More, Thomas 166
 Mussolini, Benito 12–13

 Nagl, Maria Assunta 86
 Nestorius 190
 Nicephorus Callistus Xanthopoulos 123
 Nilus Ancyranus 109 Anm. 1

 Odoaker 2, 120
 Olympiodorus 99, 110–113, 115–123, 126
 Olympius 96–97
 Origenes 178, 269 Anm. 21
 Orosius (Paulus Orosius) 4–5, 65, 84, 88, 98, 100, 103, 153–173, 186–188, 197, 199–200, 202–205, 233
 Ovidius (Publius Ovidius Naso) 235, 253, 299
 Ars amatoria 13, 24
 Fasti 14, 19, 22, 157–158
 Metamorphoses 22–23

 Pacatus (Latinus Pacatus Drepanius) 25–26
 Palladius (Sohn des Exuperantius) 256
 Palladius von Ratiaria 185 Anm. 41
 Pammachius 211, 213
 Paula 210

 Paulinus von Nola (Meropius Pontius Paulinus) 65, 83, 132, 166, 258
 Paulus Diaconus 103–104
 Petronilla 103
 Petronius Maximus 101, 274 Anm. 42
 Petrus und Paulus 63–65, 67, 69, 92–93, 114, 131–134, 141, 195, 199–200, 203–204, 296–297, 300, 302
 Philippus (Flavius Philippus) 94
 Philostorgius 99, 109–112, 118, 126
 Photius 112
 Polybius 25, 125–127
 Pompeius (Gnaeus Pompeius Magnus) 23, 29, 45–46, 215, 277, 296
 Pompeius Trogus 154, 157, 167
 Praetextatus (Vettius Agorius Praetextatus) 57, 59, 247 Anm. 64
 Priscianus von Caesarea 278–279
 Priscus von Panion 110 Anm. 4, 116 Anm. 17, 120
 Proba (Anicia Faltonia Proba) 87, 122
 Probianus (Rufius Probianus) 83, 100
 Probus (Flavius Anicius Petronius Probus) 82–83
 Procopius von Caesarea 86–87, 91, 99, 110 Anm. 4, 121–123, 143, 205
 Propertius (Sextus Aurelius Propertius) 13, 22, 26
 Prosper Tiro von Aquitanien 19, 134, 188 Anm. 57
 Prudentius (Aurelius Prudentius Clemens) 5, 21, 65, 233–260, 271
 Contra Symmachum 27–28, 83–84, 183–186, 203, 234, 238–246, 248–253, 255–260, 275, 279
 Peristephanon 33, 236–237
 Pseudo-Iustinus, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* 187
 Pseudo-Symeon 125

 Quirinus 18, 26, 253

 Radagaisus 83, 95, 186, 199
 Rausch, Albert H., vgl. Henry Benrath
 Romulus 12–14, 18–19, 26, 70, 133, 203, 247
 Romulus (Flavius Pisidius Romulus) 83
 Rutilius (Claudius Rutilius Namatianus) 5–6, 15 Anm. 17, 21, 27, 32, 50, 88,

- 99, 166, 196, 199, 204, 233–260, 272–274, 282, 293
- Sallustius (Gaius Sallustius Crispus) 99, 189 Anm. 59, 216
- Salvianus von Marseille 188
- Sarus 98
- Scipio der Ältere (Publius Cornelius Scipio Africanus) 39, 46
- Scipio der Jüngere (Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantinus) 25, 124–127
- Sebastianus 117
- Seneca (Lucius Annaeus Seneca) 181
Anm. 83, 196, 214, 266 Anm. 6, 275 Anm. 45
- Serena 37, 84–85, 89, 93, 95, 97, 112
- Sidonius Apollinaris (Gaius Sollius Modestus Apollinaris Sidonius) 100, 273–276, 279–280, 283
- Silius Italicus 15 Anm. 17, 46, 50, 276 Anm. 53
- Simplicianus 59–60
- Socrates Scholasticus 109–110, 113, 123, 198
- Sozomenus 100, 109–110, 112, 114–115, 118–119, 123, 187, 196, 198, 200, 203–204
- Statius (Publius Papinius Statius) 20
- Stein, Ernst 80
- Stevenson, Robert Louis 166
- Stilicho (Flavius Stilicho) 3, 37, 39, 41, 44, 46–50, 80, 83–86, 88–97, 112–115, 185, 196, 204, 239, 258, 272, 283
- Symeon Stylites 190 Anm. 65
- Symmachus (Aurelius Anicius Symmachus) 101
- Symmachus (Quintus Aurelius Symmachus) 27, 40, 43, 56–59, 91, 183–186, 201, 238–240, 255
- Symmachus (Papst) 139–140, 146
- Tacitus (Publius Cornelius Tacitus) 15
Anm. 17, 24, 285
- Theodericus 4, 131, 136, 138–139, 145, 147, 281
- Theodoret 92, 109–110, 123
- Theodosius der Ältere (Flavius Theodosius) 43, 45–46, 89
- Theodosius I. 25–26, 28, 43–44, 79–82, 85–86, 88–90, 93–95, 103–104, 113, 11, 119, 183, 195, 197, 239–242, 245, 251–252, 255, 275
- Theodosius II. 84–85, 99–102, 110, 133, 189–190
- Theophanes 121
- Thermantia (Aemilia Materna Thermanthia) 85, 93–95, 97
- Tibullus (Albius Tibullus) 13
- Tillemont, s. Le Nain de Tillemont
- Traianus 26–27, 82, 274–275
- Tyconius 30
- Valens 116–117, 184
- Valentinianus I. 14, 85
- Valentinianus II. 95, 183
- Valentinianus III. 93, 104, 120, 133, 274
- Valerius Maximus 277
- Vergilius (Publius Vergilius Maro) 50, 71, 183 Anm. 35, 235–237, 267
Aeneis 13, 15, 18, 21–23, 27, 44–45, 71, 235, 242, 245, 247, 250, 304, 307–308
Georgica 18
- Vespasianus 243 Anm. 49, 270
- Victor (Flavius Victor) 117–118
- Volusianus (Rufius Antonius Agrypnus Volusianus) 196, 256
- Walter von Châtillon 6, 301–304
- Waterhouse, John William 86
- Zonaras (Johannes Zonaras) 87, 123, 205
- Zosimus 81, 89, 96, 111–122, 126, 187, 196–197, 205
- Zosimus (Papst) 101

Index Rerum

- aeternitas* 15, 32–33, 66, 204, 267
 Anm. 8, 269, 285
 Africa 30, 42, 53, 61 Anm. 33, 119, 146,
 217, 276, 277–282
 Allegorese 20, 28, 73, 219–223, 237
 Anm. 27, 247, 250, 266
 Angst/Furcht/Furchtlosigkeit 37 ff., 67–
 68, 103
annona 99
 Apostelgräber 66, 72
 Apotheose 18, 242, 249–250
arcana imperii 266
asebeia 177
 Askese 55 Anm. 8, 57, 59, 61, 72, 88, 93,
 257–258, 109, 198, 201, 209 ff.
 Asyl 62–63, 70, 85
 Athen 23 Anm. 45, 33 Anm. 92, 188
 Anm. 55
 Autopsie 65, 72, 171–172

 Babylon 32, 169
 Barbaren 62–63
 body-state/metaphor of the body-state
 283
 bookish nature 154 ff.

civitas caelestis 53, 74
convenientia temporum 169

 Dekadenz 25–28
desolatio 187, 218
 deviance/religious deviance 191
 divine anger 177 ff.
 divine favour 177 ff.

 Edikt von Mailand 182
 Edikt von Thessalonike 195
 Erinnerungsort 54
excidium Romae 48, 50, 70
 Exegese (bibl.) 164, 270
exemplum 284

 Gallien/Gallier 19–20, 38, 42, 96 ff.,
 197, 233, 236, 256 ff., 274

genius 82, 254–255
 geography 154, 165 ff.
 Goldenes Zeitalter 31, 267, 274 ff.
 Götterkatalog 249 ff.
 Goten 37 ff., 89, 94 ff., 131 ff., 153, 185,
 187–188, 199 ff., 236, 239, 246,
 258, 293
 Gotenkrieg 37, 47

 Hellenismus 187
 Heterodoxie 53 ff.
 Heterotopie 167
 historical revisionism 153
 Hymnus 15–17, 234 ff.

impietas 177
 Invektive 37, 41 Anm. 22, 239, 255 ff.

 Jerusalem 2, 28–31, 33, 202, 271
 Jüngstes Gericht 162 ff.

 Karthago 25, 27, 45, 55, 64, 70 ff., 145–
 146, 276, 281
 Kirchenasyl 63 Anm. 36, 69–70, 85
 Konstantinopel 22 Anm. 42, 89, 94, 98,
 100, 102, 133, 141 ff., 204, 269,
 278 ff.
 Konzil von Nikaia 195
 Kosmopolis 1

 Libyen 39, 41, 44 Anm. 35, 46
loca sancta 63 Anm. 38, 66, 72

magistra vitae 156–157, 173
 Mailand 55 ff., 81, 89 ff.
 Manichäismus 55–56, 58–59, 72, 179,
 191
 Märtyrergräber 58, 63 ff., 72
 Memorialkirchen 64, 68
 Metropole 1, 72, 137, 294, 298–299
metus Gallicus 38
metus Punicus 38
 moralized universe 191

- New York 2, 32
- Ormesta/Ormista 154 Anm. 5, 162
- Palladium 21, 272 Anm. 34
- Panegyricus 25, 50 Anm. 61, 90–91, 275, 279–280
- Panegyrik 37, 39 Anm. 14, 47 Anm. 48, 50 Anm. 61, 91, 151, 163–164, 170, 274
- Pax Augusta* 26–27
- pax Dei* 185
- pax deorum* 177, 179–180, 182 ff.
- Pelagianismus 61, 88, 101–102, 221, 225
- Phoenix 32, 275, 282–283
- Pollentia 47–50, 83, 93, 95, 185, 239
- praeceptum* 161–162
- Prophezeiung 15, 21, 242, 245, 265 ff.
- Psalmen Salomons 29
- Ravenna 60, 79, 85, 87, 91, 95 ff., 119, 121–122, 124, 134, 141–142, 147
- régime d'historicité 163
- religio neglecta* 177
- Rom (locus)
- Aqua Claudia 93
 - Aqua Marcia 93
- Basiliken
- Basilica Iulia 93
 - S. Lorenzo fuori le mura 64
 - S. Paolo fuori le mura 64
 - St. Peter 65, 68, 92–93, 103, 139–240, 142
 - S. Sebastiano 63 Anm. 38
- Campus Martius 93
- Colosseum 14, 101
- Forum Romanum 14, 84, 93
- Hadriansmausoleum 64 Anm. 43
- Kapitol 19–20, 42, 90, 185, 187, 270
- Katakomben 20, 65
- Mauern Roms 37 ff., 69–70, 72
- Theater des Pompejus 93, 201
- Thermen des Decius 93
- Trajansforum 101–102
- Stadtbild 54, 59, 69, 72
- Rom/Roma
- emblematic city 1 ff.
 - Ewigkeit 12 ff., 32–33, 39, 48 ff., 53, 62, 66 ff., 69, 71–72, 132–133, 198, 202, 204, 224, 233, 241 ff., 265 ff., 293, 301, 308
- Göttin/vergöttlicht 14, 16, 27, 48, 234, 237, 238 ff., 243, 245, 246 f., 257–258
- Hauptstadt der ‚Heiden‘ 133–134, 153 ff., 180 ff., 195 ff., 237 ff., 266–267, 294, 300
- Lebensaltermetapher 216, 224
- Personifikation (Rome personified) 15, 21, 26–27, 39, 41, 216, 237 ff., 274 Anm. 40
- renascens, resurgens* 233 ff.
- Rombild 1 ff., 55 ff., 209–210, 218, 227–228, 234, 236 ff., 250, 258–259
- Rome epitomized 238
- Romidee 32, 72, 234, 237, 250 ff., 270, 283
- Romideologie 27, 30 ff., 54 Anm. 5, 132, 238, 250
- secret name of Rome 272
- Verjüngung 25–28, 39 ff., 234, 239 ff.
- Verkörperung (Rome embodied) 48, 238, 251–252, 257, 272
- Wiedererstehung (*ordo renascendi*) 32, 234, 236, 243, 245 ff., 276 Anm. 49, 293 Anm. 1
- salus communis* 189
- salutationes* 99
- Senat 47, 87, 90–91, 94, 96–97, 101–102, 104, 118–119, 121–122, 134, 136–137, 139, 141 ff., 187, 196, 210, 220–221, 228, 251 ff., 278, 285–286, 295, 299–300
- Septuaginta 29
- Sibyllinische Bücher 29, 42, 50, 196, 239
- Sodom 199
- textuality (late antique) 156 ff.
- Theater 60, 69, 71–72, 93, 101, 300
- theatrum mundi* 165
- translatio imperii* 32, 126, 271 Anm. 29, 272 Anm. 34, 294, 297
- Triumph 25–26, 85, 89, 100, 103, 177, 184 Anm. 37, 187, 241, 244 Anm. 54, 249, 275, 280 ff., 307
- Troia 18, 20–23, 62, 225

Vandalen 94, 124, 233 Anm. 4, 274 ff.	Weltalter 266
Vandalenkrieg 86, 205	
Verona 50, 83, 93, 95, 239	Zirkus 65
Vestalinnen 183 Anm. 35	
Victoria 82–83, 91, 280	
Victoriaaltar 40, 57, 234, 238–239	

Die Plünderung Roms durch den Gothen Alarich wurde von Paganen und Christen gleichermaßen zu einem Weltereignis stilisiert und fand ein vielfältiges Echo in der zeitgenössischen und späteren Literatur. Dieser Sammelband analysiert die Konstruktion dieses »Falls« Roms aus unterschiedlichen Disziplinen und Perspektiven. Die Themen reichen von vergleichbaren Diskursen in der römischen Vergangenheit über die Wahrnehmung bei Zeitgenossen bis hin zur Rezeption in Byzanz und im Mittelalter des Westens.

DIE REIHE: MILLENNIUM-STUDIEN

Die *Millennium-Studien* wollen Grenzen überschreiten, Grenzen zwischen den Epochen und regionalen Räumen wie auch Grenzen zwischen den Disziplinen. *Millennium* ist international, transdisziplinär und epochenübergreifend ausgerichtet. Das Herausbergremium und der Beirat repräsentieren ein breites Spektrum von Fächern: Kunst- und literaturwissenschaftliche Beiträge kommen ebenso zu ihrem Recht wie historische, theologische und philosophische, Beiträge zu den lateinischen und griechischen Kulturen ebenso wie zu den orientalischen.



www.degruyter.com

ISBN 978-3-11-028698-4

ISSN 1862-1139